



مذاهب و شخصیات

فلاسفہ وجودیون

تألیف

فؤاد کامل عبدالعزیز



. مذاهبت و شخصيات

فلاسفۂ وجوديون

تأليف
فؤاد كاسل
ALEXANDRIA
١١١

مقدمة

يخطيء من يعتقد أن هناك مذهباً قائماً بذاته يسمى « الوجودية » ، إذ لا وجود لغير « وجوديات » مختلفة تشترك في بعض العناصر ، وتسمى بأسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها . فهناك وجودية « كير كجورد » ووجودية « نيتشه » ووجودية « هيدجر » ووجودية « يسبرز » ووجودية « مارسيل » ... إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من « الوجود » بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم .

ومن هؤلاء الفلاسفة من يذهب إلى القول بأن « الوجودية » معرفة هي في الواقع قضاء مبرم على الوجود ، لأنها كلمة عامة مجردة تحمل طابع المذهب . ولقد قامت فلسفة الوجود أصلاً للقضاء على المذهب (system) في الفكر الفلسفي ورفعت منذ البداية لواء الثورة على كل تعميم وتجريد .

ويخطيء أيضاً من يظن أن الفلسفات الوجودية قد ظهرت بين يوم وليلة ، وأنها بدعة شيطانية كغيرها من البدع لا تلبث أن تنتشر ويتحدث الناس بأمرها لما فيها من غرابة وطرافة وخروج على المألوف دون أن تكون لها مقدمات سابقة أو تمهيد طويل ، أو منابع قديمة . والواقع أن التفكير الوجودي حلقة من سلسلة التفكير الإنساني سبقت حلقاً أخرى ومهدت لقيامه عوامل ومقدمات كثيرة .

ومن المؤرخين من يلتزم أصول الفكر الوجودي في التوراة والإنجيل ، فالأنبياء الذين كانوا شهوداً على أفكارهم والذين حيوا عقيدتهم واعتقدوا حياتهم ، هؤلاء جميعاً وجوديون وأن لم يكونوا فلاسفة ، بل أنهم وجوديون لأنهم لم يتفلسفوا ولم يحاولوا إثبات شيء عن طريق البرهان العقلي والقياس المنطقي ، حتى وجود الله نفسه لم يحرصوا على إثباته بالأدلة والأقيسة المنطقية . فماذا فعلوا إذن ؟ لقد حملوا إلى الإنسانية مجموعة من الحقائق العينية التاريخية التي تدور كلها حول أصل الإنسان وحاضره ومصيره ... وبالاختصار لقد حملوا إلى الإنسانية « رسالة » معينة هي الاتصال بالله اتصالاً شخصياً مباشراً في محاولة للخلاص وليس في هذا كله تصورات مجردة أو معرفة خالصة أو منهج عقلي .

وقبل هؤلاء الأنبياء كان سقراط الفيلسوف اليوناني الذي ظل طوال حياته يحاور الناس في الأسواق حول معان تمس حياتهم في الصميم والذي جعل لنفسه شعاراً هذه الكلمة الحية النابضة « أعرف نفسك بنفسك » ، ثم تلاه الفلاسفة الرواقيون الذين حاولوا السيطرة على نفوسهم عن طريق كبح شهواتهم ورياضتها والتحكم في نهاية الأمر

في مصائرهم ، واننا لنجد عند « القديس أغسطين » وهو من ابناء الكنيسة المسيحية عناصر يمكن أن تعد بدورا وجودية مثل العبارة التي اتخذها شعارا حينما يناجي الله بقوله « أن أعرف نفسي وأن أعرفك » أو حينما يقول « تظل أفئدتنا قلقة حتى تستريح في الله » وهذه العبارة تلخص كتاب « الاعترافات » الذي ألفه القديس أغسطين لوصف السبيل الشاق الذي أفضى به الى الله ، فالقلق هو الدافع والمحرك الأول في هذا الطريق الالهي الطويل ، كما أنه يعبر عن أعماق حالات الطبيعة الانسانية وهي حالة الشقاء البالغ التي يستشعرها انسان ضال لم يهتد بعد الى الله . وهذه نفمة عزفها الفلاسفة الوجوديون جميعا دون استثناء ونعنى بها نفمة « القلق » .

ونستطيع أن نلمح في « باسكال » و « بلوندل » الفرنسيين تابعين لهذا الفكر الأغسطيني ، وأصليين مباشرين للحركة الوجودية في فرنسا ، فكلاهما حاول الكشف عن طبيعة الانسان وعن سر وجوده ، وكلاهما كان يعتقد أننا رغم وجودنا في هذا العالم دون ارادة منا مسئولون عن مصائرنا ، وأننا جميعا نبحث عن السعادة دون أن نعر عليها حتى يتلقفنا الموت ، وكلاهما كان يبحث عن معنى « الوجود الانساني » .

ولكن ما هي العناصر المشتركة والسمات العامة التي تجعلنا نضم عددا من المفكرين داخل اطار واحد « هو اطار الفلسفة الوجودية » ؟ والمشكلة في صورة أوضح هي : كيف نميز الفيلسوف الوجودي عن غيره من الفلاسفة ؟

اننا نجد عامة أن تاريخ الفكر يتأرجح بين تيارين عظيمين : أحدهما يرى أن العقل الانساني قادر على تفسير كل شيء ، وأنه يستطيع إخضاع الظواهر جميعا لمنطق قاس لا يرحم ، وإلى هذا التيار تنتسب المذاهب العقلية *systemes rationnels* والمثل الأعلى لهذه المذاهب هو العلم الرياضي أو المنطق ، فتحاول هذه المذاهب أن تستنبط قضاياها من مقدمات ثابتة ، وأن يسلمها الاستنتاج الى استنتاج غيره ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وهي تبتعد في هذه الحركة قدر الامكان عن المؤثرات الشخصية والعوامل الداتية والمميزات الفردية .

أما التيار الآخر فعلى العكس من ذلك ، يتهم قدرة العقل على هذا التفسير الشامل ، ويرتبط بالتجربة وحدها محاولا تسجيلها ووصفها كما هي في أمانة ودقة ، وإلى هذا التيار تنتسب المذاهب التجريبية « *Les systemes empiriques* » وبين هذين التيارين مذاهب تأخذ من هذا وذاك بنصيب قل أو كثر .

وليس من شك أن هذين الاتجاهين يشبعان كوامن الطبيعة الانسانية الى حد كبير ، وكلنا يحاول في لحظات تأمله الفكري أن يجد تفسيراً معقولا لهذا الخليط غير المتجانس من التجارب المتباينة المتنافرة ، وقد يهتدى في هذه المحاولة الى تفسير أو آخر ، وإن أعجزته الحيلة وضاق به السبيل ، اكتفى بالتجربة الراهنة واستسلم للواقع ، وقنع في نهاية الأمر بالنظر الى الظواهر يتلو بعضها بعضا كالشريط السينمائي

«دون محاولة للتعليل أو التحليل . ومن الناس من يحرص على اعتناق مذهب من المذاهب رغم ما يقدمه الواقع من دحض لهذا المذهب وذلك لما يمنحه الاهتداء الى مذهب - ايا كان - من استقرار وطمأنينة وراحة بال .

وقد نشأت الفلسفات الوجودية في العصر الحديث كرد فعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام ، ومذهب «هيجل» بوجه خاص ، وهو المذهب الذي تصل فيه النزعة العقلية الى ذروتها ، وتتخذ اكمل صورة لها في تاريخ الفكر الانساني ، وهذه الثورة على «هيجل» هي القاسم المشترك الاعظم بين الفلاسفة الوجوديين بحيث نستطيع ان نحدد السمات الوجودية العامة ابتداء من هذه الثورة على «هيجل» . فلا بد اذن من فكرة عابرة عن مذهب «هيجل» .

ورث «هيجل» عن «أفلاطون» و «اسبنوزا» رغبة قوية في البحث عن ماهية الاشياء او عما هو ثابت خالد دائم في الوجود ، والوصول الى حقيقة شاملة سالحة لكل زمان ومكان ، والارتفاع فوق كل تحول وصيرورة في الكون متوسلا في هذا الارتفاع بالعقل وحده . وكان «هيجل» يعتقد اعتقادا جازما في وجود عقل مطلق ، وأن كل ما في الوجود يرتبط ارتباطا منطقيًا ، فكل فكرة من افكارنا وكل لمحة من مشاعرنا لا معنى لها الا لأنها ترتبط بشخصياتنا ، وهذه لا معنى لها الا في داخل الدولة ، والدولة لا معنى لها اذا لم تتخذ وضعها الخاص بها داخل اطار التاريخ الانساني ، والتاريخ الانساني ليس له معنى الا داخل اطار الفكرة المطلقة أو الله كما يتصوره «هيجل» ، وعلى ذلك لا نستطيع أن نفهم شيئا مما يختلج في نفوسنا الا بالرجوع الى هذه الاطارات جميعا ، والتي يحتوى بعضها البعض الآخر . فمن الفكرة العابرة الى الشخصية الفردية الى المجتمع والدولة والنوع الانساني وأخيرا الى الروح المطلقة أو الله .

وعلى هذه الفلسفة ثار «كيركجورد» ثار ثورة عنيفة فأقام الداتية «subjectivité» مكان الموضوعية «objectivité» ومعنى «الداتية» عند كيركجورد أننا نستطيع بقوة العاطفة وقوة الشهوة في الوصول الى حقيقة وجودنا أن نصل الى هذه الحقيقة . «وكيركجورد» يرفض أن يكون فقرة في نسق عام شامل للوجود ، فيقول ردا على هيجل «نستطيع أن نقول كل ما نريد ، ولكنني لست مرحلة منطقية في مذهبك ، أنا موجود ، وأنا حر ، وأنا فرد ولست تصورا ، ولا نستطيع اية فكرة مجردة أن تعبر عن شخصيتي وأن تعرف ماضي وحاضري ، وعلى الأخص مستقبلي ، وأن تستنفذ امكانياتي . . . ولا يستطيع أي قياس أن يفسرني أنا أو حياتي أو الاختيارات التي أقوم بها ، أو أن تغفل مولدي ومماتي ، ومن ثم فإن أفضل ما تفعله الفلسفة هو أن تدع ادعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيرا معقولا ، وأن تركز اهتمامها على الانسان ، فتصف الوجود الانساني كما هو . . . هذا وحده هو المهم أما الباقي فعبث » .

فاذا أردنا اذن أن نضع أيدينا على عنصر مشترك في الفلسفات

الوجودية لم نجد في بداية الامر غير عناصر سلبية هي : رفض كل فكر موضوعي منطقي مجرد ، ورفض لكل منهج عقلي يرمى الى تفسير الكون تفسيراً شاملاً .

أما من الناحية الايجابية فاننا نجد من العسير علينا حقا ان نقدم « للوجودية » تعريفاً مانعاً جامعاً كما يقول المناطقة . . فهل الوجودية نزعة الى تأليف فلسفة « ذاتية » كما رأينا ذلك عند كير كجورد ؟ ولكن أين نضع فلسفة هيدجر وسارتر من هذه النزعة ؟ ان « برديائيف » و « يسبرز » وهما فيلسوفان وجوديان يتهمان « هيدجر » و « سارتر » بأنهما يحاولان انشاء « علم للوجود » « Ontologie » وبذلك يصبح الوجود موضوعاً للفكر ، وهو ما تأباه الفلسفة الوجودية كل الابداء .

هل الفلسفة الوجودية نزعة تتخذ من الوجود الانساني محورا للدراسة والبحث ؟ ليس من شك ان الفلاسفة جميعاً اتخذوا من الانسان موضوعاً للدراسة والبحث ، ولكن هل يكفي هذا لكي يكون الفيلسوف وجودياً ؟

الاختلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوجودية هو ان الانسان في الاولى موضوع علم ، بينما نجده في الاخرى موضوع تجربة . ونقطة البداية في الفلسفات الوجودية هي دائماً التجربة العينية الحية التي يعانيها الانسان مباشرة بينما قد يكون في الفلسفات الاخرى نهاية البحث بعد تمهيد طويل ، في البحث عن الله أو الوجود أو الكون أو المجتمع أو قوانين الحياة والطبيعة . . . الخ .

وفضلاً عن ذلك فان الفلسفة الوجودية تحاول ان تعرض سياق تفكيرها في جوه الاصيل النابض بالحياة ، ولهذا كانت الروايات والمسرحيات واليوميات التي كتبها الفلاسفة الوجوديون ابلغ تعبير عن الفكر الوجودي .

نستطيع اذن ان نسمى « فلسفة وجودية » كل مجهود يبذله الفكر العيني الوصفي لجعل من الانسان محورا له ، في مقابل التفكير المجرد الذي يتسلسل وفقاً للمنطق ويؤلف نسقا من الافكار يشمل الكون كله في تفسير متلاحم ، واذا اردنا الدقة نقول ان التفكير المجرد يهتم بالانسان كعنصر من عناصر الكون ، وأن ينظر اليه من وجهة نظر موضوعية صرفة ، بينما يرتبط الفكر الوجودي ارتباطاً أساسياً رئيسياً بالانسان محاولاً الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية صرفة وباعتباره فرداً له وجوده الخاص .

فهناك اذن اتفاق بين الفلسفات الوجودية من ناحية الموضوع وهذا الموضوع هو الوجود الانساني في واقعه العيني الملموس ، واتفاق آخر من ناحية المنهج وهو التجربة المباشرة التي تستحيل الى وصف تحليلي .

غير اننا نستطيع ان نقسم الفلسفات الوجودية الى تيارين متعارضين داخل جنس واحد فنقول ان هناك وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة ومعك الاختلاف هنا هو موقف الفيلسوف الوجودي تجاه الله .

الموقف الأول يضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله . ويتخذ هذا الموقف كل من « كير كجورد » و « يسبرز » و « مارسل » ، والموقف الثاني يرى الانسان وحده في عزلة تامة ، ويتخذ هذا الموقف « نيتشه » و « هيدجر » و « سارتر » .

ولكننا نستطيع من وجهة أخرى أن نرى في الفلسفات الوجودية تيارين متعارضين تقريبا ، وهذا هو التقسيم الذي نرضاه لأنه أعمق في الخلاف وأبعد في التباين .

أما التيار الأول فيمثله « كير كجورد » و « يسبرز » ، ويعتقد كلاهما أن التحليل الوجودي لا يقودنا الى حقيقة كلية شاملة . والتجربة التي يعانيتها الانسان لا يمكن التعبير عنها لأنها أبعد ما تكون عن الشمول والتعميم ، والوجود الحقيقي هو « الصمت » حتى بالنسبة الى أنفسنا . وتتخذ هذه الفلسفة شعارا كلمة أحد آباء الكنيسة إذ يقول « انفسنا لا نقول أشياء عظيمة وانما نحياها » .

أما التيار الثاني فيمثله « هيدجر » و « سارتر » ، إذ يريد كل منهما إقامة علم للوجود « Ontologie » . أما كيف أصبحت هذه المحاولة ممكنة فهذا ما تفسره فلسفة ادموند هسرل الفيلسوف الألماني الكبير (١) فبغير هذه الفلسفة الظاهرية كما يسميها « هسرل » لم يكن من الممكن أن تقوم فلسفة « هيدجر » أو « سارتر » . . وهسرل هو الذي جعل من الفكر الوجودي « مذهباً » بالمعنى الهيجلي القديم برغم أنه لم يكن هو نفسه وجوديا لأنه يصدر عن أصول أخرى غير أصول الفلسفة الوجودية فهو من تلاميذ « ديكارت » و « كانت » .

ولقد كانت نقطة البداية في فلسفة « هسرل » هي مشكلة الصلة بين العالم الداخلي أو عالم الذات ، وبين العالم الخارجي أو عالم الموضوع وهذه الفلسفة تستهدي النتائج التي وصل اليها « كانت » بتقسيمه المعروف للكون الى « عالم الظواهر » و « عالم الشيء في ذاته » ، والعالم الأول هو وحده الذي نستطيع معرفته وقد سار تلاميذ « كانت » في هذا الطريق الى أبعد مداه وخاصة « هيجل » . فرفضوا فكرة « عالم الشيء في ذاته » وأكدوا أن لاوجود لغير أفكارنا عن الظواهر . فالوجود هو الفكر والفكر هو الوجود .

والمذهب الظاهري كما نادى به « هسرل » هو محاولة لدراسة

(١) ولد هسرل سنة ١٨٥٩ . وكان طوال حياته أستاذا جامعيا . وقد بدأ بالتدريس في جامعة « جوتينجن » الألمانية ، ثم في جامعة « فريبورج برسجاو » ، حيث شغل فيها منصب العميد ، وأقصاه الحكم النازي عن هذا المنصب ، فالتجأ الى سويسرا حيث ظل بها الى أن مات سنة ١٩٣٦ . ولم يترك هسرل مؤلفات عديدة ولكن المؤلفات التي تركها غاية في العمق والتعقيد ومنها « أبحاث منطقية » و « تأملات ديكارتية » و « الفلسفة كعلم مضبوط » و « أفكار عن الظاهرية الخالصة والفلسفة الظاهرية » .

الظواهر كما نعانيتها في تجاربنا الداخلية المباشرة دراسة وصفية للوصول الى ما هو أبعد من الظاهرة نفسها أو بمعنى أدق للوصول الى « ماهية الظاهرة » أو الظواهر النفسانية عامة وبلوغ بعض الحقائق الثابتة عن الشعور .

و « هسرل » لايهتم بمشكلة الروح أو الشيء في ذاته أو بالمشاكل التقليدية في الفلسفة وإنما يضعها « بين الاقواس » «entre parenthèses» وهذا ما يسميه بالتوقف «époché» عن حل هذه المشاكل اعتقاداً منه أنها تعوق تقدم الفلسفة ، والأولى بالفلسفة أن تهتم بما يقع في حسنا الداخلي من تجارب مباشرة نستطيع أن نلمسها ، وأن نخضعها للتشريح وهو يذكرنا هاهنا بالشك الديكارتي . والمحور الذي تدور حوله فلسفة هسرل هو « الأنا » أو الذات المفكرة بنوع خاص ففلسفة « هسرل » «انعكاسية» بمعنى أنها تفكير عن التفكير أو هي فلسفة استنباطية يحاول فيها الفيلسوف أن يسبر غور تفكيره ليصل الى ماهيته ومن هذا الاستبطان يخرج هسرل ببعض « التركيبات » «structures» للنشاط الفكري أو الشعورى كتركيب الإدراك والذاكرة والتذكر . الخ ، وهذه التركيبات يسميها هسرل بالماهيات «essences» ولكنها تختلف عن الماهيات كما يفهمها الفلاسفة القدماء اختلافاً تاماً فهي ماهيات لا تقوم بذاتها أو فى عالم منفصل كما يذهب الى ذلك أفلاطون مثلاً أو هي نماذج مثالية عن أشياء ممكنة . . . هي ليست بشيء من ذلك عند « هسرل » وإنما هي معطيات واقعية تنتج عن اصطدام الشعور الذاتى بالأشياء الخارجية ، ولكنها مع ذلك عامة كلية ، ونبلفها عن طريق المعاناة المباشرة ، أو ما يسميه هسرل «بالاحالة الصورية» ولا نبلفها عن طريق المقارنة .

ويصل « هسرل » من هذه الدراسة المتعمقة للشعور الذاتى الى أن التركيب الأساسى لهذا الشعور هو أنه يحيل دائماً الى شيء غيره ، فالشعور دائماً شعور بشيء ما ، ولا مجال للقول مع ديكارت «أنا أفكر» فحسب ، والأصح أن أكمل هذه العبارة قائلاً : « أنا أفكر فى شيء ما » وموضوع الفكر شيء مباشر كالفكر نفسه ، ولا وجود لفكر دون موضوع أو دون شيء يختلف عن طبيعة الفكر نفسه .

وسنرى حينما نعرض لفلسفة كل من « هيدجر » و « سارتر » كيف اتخذ كل منهما نتائج هذه الدراسة مقدمات لفلسفتيهما .

هذا عن المؤثرات الفلسفية ، أما المؤثرات التاريخية التى كانت سبباً فى ذبوع الوجودية وانتشارها فى العصر الحديث ، فأهمها الحروب العالمية الأخيرة ، وما أصابت الإنسان من محن وفظائع وأزمات ، وما أشاعته فى نفسه من عدم الاستقرار وما يتفرع عنه من قلق وحيرة وشكوك .

كان لهذا كله أثر واضح فى اندفاع الإنسان نحو التفكير فى مصيره وانصرافه عن التفكير المجرد ، والتصورات الجوفاء التى لا تمس حياته فى الصميم ، وجعلته المصائب والمحن أكثر تلهفاً على البحث عن مذاهب

ترتبط بالحياة وبالواقع اليومي وترشده الى المسالك العملية التي يستطيع أن يسلكها في حياته ، وأرغمته على العودة الى نفسه والتشكك في القيم التقليدية التي عرفها من قديم ، وكأنما اقتلعت الحروب كل ما كان يرتديه « الإنسان » من ثياب زائفة ، وتقاليد بالية لا قيمة لها ، فأخذ يبحث عن معنى جديد للحياة لم يكن لها من قبل ، وشرع يطلب حلولاً جديدة للمشاكل التي تعترض سبيله في الحياة .

وسنحاول أن نعرض في هذا الكتاب ست وجوديات حاولت أن تقدم هذه الحلول الجديدة . وسواء نجحت هذه الوجوديات أو فشلت في تقديم هذه الحلول فإنها على كل حال خطوات في الطريق الذي يمكن أن يقود الإنسان الى نفسه .

کیرکجورد

(۱۸۵۵ - ۱۸۱۳)

الوجودى الحق هو ذلك الذى يستمد فلسفته من حياته ، و«كير كجورد » من هذه الناحية وجودى من الطراز الأول ، فقد دارت فلسفته كلها حول موضوعات الخطيئة والحرية والحب والزواج والندم والتفكير والغواية والمصير - ذلك لانه عانى هذه المشاكل جميعا معاناة عنيفة حية نابضة ، لم يفترضها افتراضا ولم يخلقها خلقا ولم يبحث فيها بحثا أكاديميا مجردا خاليا من الهم والقلق ، وانما كانت هذه المشاكل بالنسبة اليه مسائل حياة أو موت ، وكان لا بد له أن يقطع فيها برأى ليتخذ سلوكا معيناً فى الحياة وفى علاقاته بالآخرين ، ولذلك كان لابد لنا من أن نفهم الاحداث التى مرت بحياته قبل أن نتعرض لتحليل فلسفته .

ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن طفولة « كير كجورد » دون أن ينتابه شعور عميق بالعطف والرثاء . فقد ولد كير كجورد سنة ١٨١٣ من أب أثقلت ضميره خطايا وآثام عديدة واستبدت به شهوة هائلة الى الاعتراف بهذه الخطايا والآثام . وكان الشعور الدينى قد بلغ عنده مبلغا كبيرا من الهوس والحمق بحيث كان يتحدث الى طفله البريء حديثا متصلا عن الخطيئة والتكفير والندم مما أرهق نفسية الطفل الساذج وقتل فى نفسه كل تلقائية ومرح ووضع فى رأسه أفكارا غامضة عن هذه المعانى جميعا ويقول « كير كجورد » عن هذه الفترة من حياته : « أن أبى كان ينسى الفارق الكبير بين الطفل وبينه ، وينسى أن الطفل برئ ومن ثم لا يستطيع الا أن يسئء الفهم » . وكان يشبه نفسه وما يناله من وطأة هذه الافكار بجواد مشدود الى عربة ثقيلة تجعله يلهث وينكفى على وجهه فى النهاية .

وهكذا نشأ « كير كجورد » نشأة حمقاء كما كان يسميها ، وبدلاً من أن يظفر من أبيه بالمعاملة التى يظفر بها الأطفال عادة فى مثل سنه اعتبره أبوه منذ البداية شيخا كبيرا ، فلم يعرف « كير كجورد » معنى للطفولة وكأنه لم يمر بهذه المرحلة من عمره .

وكان طبيعياً أن تحدث هذه التقوى الكثيبة المرهقة أثراً عكسياً على نفسية الطفل الفضة الرقيقة ، اذ دفعته الى الاعتقاد بأن الدين لا يستطيع أن يجلب للانسان السعادة وراحة الضمير . وكيف لا يعتقد ذلك وهو يرى أباه فى أحزان وآلام متصلة رغم تقواه وشدة تعلقه بالدين ؟

وكانت هذه الطفولة المسنة سبباً للكآبة العميقة التى خيمت على حياة « كير كجورد » كالسحابة الجهممة منذ مولده حتى وفاته .

غير أن طبيعة كير كجورد المزدوجة أبت عليه أن يستسلم لهذه الكآبة فكان يخفيها تحت ستار أنيق من المرح والخفة والثثرة حتى لا يكتشف أحد مأساته الداخلية الدامية .

وفضلا عن ذلك فان وقوفه من دين أبيه موقف المتشكك تركه فريسة لحيرة رائعة لا يعرف فيها حدود ذاته ٠٠٠ والفى فى نفسه فراغا هائلا لا يدري كيف يملؤه ، ولم يجد مفرا فى نهاية الأمر من الانغماس فى الرذيلة الى اذنيه ، لعله يملأ هذا الفراغ الذى خلفه الافتقار الى الايمان !

يبد أن كل حياة حسية تحمل فى طياتها بذور اليأس . واذا نظر الانسان الذى يعيش هذه الحياة الحسية الى العالم المضطرب حواليه، وجد خليطا كبيرا من المعارف والآراء والدراسات التى لا تعنى شيئا بالنسبة اليه ، وانما يستخدمها خياله ليزين بها قصورا وهمية « يحيا فيها كالميت » وتصبح الحياة فى هذه الحالة كأنها أسطورة من الأساطير أو قصة من القصص ، وكما تموت بعض الحشرات ساعة الاخصاب فكذلك تحمل كل متعة حسية فى ثناياها عوامل موتها . والسلاح الوحيد الذى يدفع به الرجل الحسى الملل عن نفسه هو سلاح السخرية والتهكم ولهذا كان « كير كجورد » فى هذه الفترة الحسية من حياته ساخرا أشد السخرية ، ممعنا فى التهكم بنفسه وبغيره ، وكثيرا ما راودته فكرة الانتحار ، غير انه أخذ يزودها عن نفسه فى كثير من العنف حتى استطاع أخيرا وفى بطء شديد أن يتخلص شيئا فشيئا من هذه الحالة المضطربة الحائرة .

وكانت وفاة والده سنة ١٨٣٨ من العوامل التى أخرجته من تلك الحالة التعسة ، فان وفاءه للذكرى أبيه حملته على تحقيق رغبته الأخيرة فى ان يصبح قسيسا . وهكذا عاد « كير كجورد » الى دراسة اللاهوت ، وتحضيره للدكتوراه ، وانكب على العمل والبحث كعلاج لحالته تلك .

وفى هذه الحالة من التفاؤل والرغبة فى أن يحيا كالآخرين تقدم لخطبة « ريجينا أولسن » .

واذا كانت علاقة « كير كجورد » بأبيه قد تركت فى حياته وفلسفته آثارا عميقة فان علاقته بريجينا ، قد تركت مثل هذه الآثار .

وكان « كير كجورد » فى الرابعة والعشرين من عمره حينما التقى بهذه الفتاة التى لم تتجاوز الرابعة عشرة ، ويستطيع المرء أن يتصور هذا اللقاء بين شاب على مثل هذه النفسية المعقدة ، وفتاة بريئة ساذجة بسيطة لا خبرة لها بالحياة . ولعل هذه الساذجة هى التى أغرتة بالفتاة لأنها تتمتع بصفات تنقصه منذ البداية ، والعلاقة التى قامت بينهما أشبه بالعلاقة التى قامت بين « مرجريت » و « فاوست » فى قصة « جيته » الخالدة .

وكان طبيعيا أن تفشل هذه العلاقة ، فان الكتابة العميقة التى سيطرت على نفسيته منعتة من أن يفتح قلبه لخطيبته ، وحرمتة من أن يشق بها ثقة تامة .

وفضلا عن ذلك كان « كير كجورد » يعتقد اعتقادا راسخا أن كل من ينتسب الى أسرته تحقق عليه اللعنة ، وقد قص عليه أبوه فيما كان يقص عليه انه وقف ذات مرة على قمة أحد الجبال وتحدى الله وصب

عليه الشتائم والسباب . وقد أكد هذه اللعنة في نفس « كير كجورد » ما رآه من موت عدد كبير من أشقائه وشقيقاته في سن مبكرة ، وحينما تزوج أخوه ماتت زوجته الشابة بعد فترة قصيرة من زواجهما ، وكان أبوه يردد دائما هذا القول وهو أنه الصليب المنصوب على قبور أبنائه .

والعجيب أن « كير كجورد » تقبل هذا القول وسلم به ، وكأنه قانون أو وحى منزل لا مدخل للشك فيه حتى بات يعتقد هو الآخر أنه سيموت في سن الثالثة والثلاثين .

وحاول في أول الأمر أن يدفع « ريجينا » الى أن تفسخ الخطبة بنفسها وذلك بأن يوحى اليها بأنه شخص منحرف ، وأنه لم يرد غير أغوائها فحسب ولكنه أخفق في هذه المحاولة ، وازدادت به ريجينا تشبثا ، فلم يجد بدا من أن يفسخ الخطبة بنفسه . .

وكان فسخ هذه الخطبة أشبه بازاحة سد منيع عن طريق السيل، فقد أخذ « كير كجورد » يكتب في سرعة فائقة وخصوبة لم يعرف لها تاريخ الفكر مثيلا ، وكان في بداية الامر يوجه ما يكتب الى ريجينا محاولا تبرير فعلته العجيبة . وعاش منذ ذلك الحين حياة مزدوجة ، ففي النهار كان يغشى المجتمعات حيث أصاب نجاحا كبيرا ، وظفر بصداقات عديدة ، وفي الليل كان يستسلم لكآبته والهامة ، ويستغرق في الكتابة ، وعاد مرة أخرى الى حياته الحسية الجمالية ، وكأنما يبحث عن « الزمن المفقود » ، على حد تعبير «مارسل بروسست» هربا من الألم .

ولم تلبث « ريجينا اولسن » أن تزوجت من «شليجل» وكان هذا الشاب يحبها قبل أن يلتقى بها كير كجورد . وهنا تاب «كير كجورد» الى رشده . واتسعت رسالته من رسالة موجهة الى «ريجينا» الى رسالة موجهة لتشمل الناس كافة . وتولد في نفسه شعور قوى بهذه الرسالة . ورغبة عنيفة في الاقتراب من نفسه ، وفهمها فهما صحيحا، والقضاء على كآبته قضاء مبرما .

وفي سنة ١٨٤٨ سيطرت على «كير كجورد» هذه الفكرة : وهي أننا نحيا جميعا في اليأس ، وإن اليأس هو الخطيئة الاصلية ، حتى هؤلاء الذين لا يعترفون بذلك ويحيون حياتهم الحسية انما يحيون في اليأس دون أن يعلموا ، فالاعتراف باليأس أول مراحل العلاج ، وفي هذه الأثناء ألف «كير كجورد» كتابه « المرض القاتل » وفيه يسجل هذا الاكتشاف ، وهو أن اليأس ليس حالة خاصة به وحده ، ولكنها شاملة كامنة في الناس أجمعين ، والشفاء الوحيد منها لا يكون الا بالايمان ، والايمان لا يكون بغير استشهاد .

وهكذا كانت فكرة الخلاص عند « كير كجورد » مرتبطة دائما بفكرة الاعتراف ارتباطا وثيقا ، وهو في هذا يشبه والده الى حد كبير ، كما أن اهتمامه بفكرة الخطيئة كان نتيجة لتلك الأحاديث التي كان أبوه يلقيها على مسمعه أثناء نزهاتهما معا . بيد أن فكرة الخطيئة تحولت في نظر «كير كجورد» من فعلة جزئية ملموسة مضادة للفضلة الى حالة

عميقة عامة لا شعورية وأصبحت جوهر الشعور الذي يضئ الإيمان ،
والياس من الشفاء هو ياس من العناية الالهية .

وكان « كيركجورد » يعتقد أن التعمق في فهم الخطيئة يقودنا الى
الله ، والى المفرة . وفي هذا يقول « كيركجورد » في دعاء يذكرنا
بابي حيان التوحيدى في اشاراته الالهية : يا اله السموات ، لا تكن مع
خطايانا علينا ، ولكن كن معنا على خطايانا حتى لا يكون التفكير فيك
تذكيرا لنا بخطايانا التي اقترفناها ولكن بعفوك ، ولا كيف تكون حيرتنا ،
ولكن كيف تنقذنا » . وكتب أيضا في يومياته ، « اننى أعتقد فى غفران
الخطايا ، ولكننى أفهم هذا الغفران بهذا الفهم ، وهو ان أسحب خلفى
طوال حياتى العقاب الذى أستحقه ، وأن أظل دائما فى سجنى المؤلم
من التنسك ، منقطعا عن الناس . ولكننى أعتقد فى عفو الله . واذا لم
يستطع إيمانى أن يبلغ درجة عالية ، فانه يستطيع على الأقل حمايتى
من اليأس .. »

ومع ذلك ظل كير كجورد مخلصا لكآبته حتى النهاية ، وكتب ذات
مرة « اننى اذا كنت قد أصبحت كاتباً ، فذلك بفضل ريجينا وكآبتى
وأموالى » .

وما كاد « كير كجورد » يفرغ من تأليف أحد كتبه حتى تعرض
لحنة قاسية اذ خيل اليه أنه يستطيع أن يتحدى صحيفة من تلك
الصحف التي تعيش على التشهير بالشخصيات البارزة فى المجتمع
الدنمركى وهى صحيفة « القرصان » ويديرها شاب يهودى ذكى يدعى
« جولد شميث » . وبدأ التحدى بأن نشر شخص يدعى « مولر » نقدا
لاذما لكتاب كير كجورد « مدارج فى طريق الحياة » ولم يجد كير كجورد
بدا من الرد عليه واماطة اللثام عن حقيقته ، وهو أنه الرأس المدبر
المختفى خلف فضائح « القرصان » . وكان « مولر » يسعى لكرسى
الاستاذية فى الجامعة ، فحطمت مقالات كير كجورد نهائيا ، فلم يجد
« مولر » مناصا من مبارحة الدنمركى الى فرنسا .

وهنا أعلنها « جولد شميث » حربا شرسا على « كيركجورد » ،
فلم يدع عددا من صحيفته دون أن ينشر لكيركجورد صورا كاريكاتورية
مضحكة ، ومقالات للاستهزاء به والتهمك عليه ، ورغم أن المثقفين
الدنمركيين كانوا يحتقرون هذه المجلة لدناءة أساليبها ، وخسة الفايات
التي تسعى إليها ، فقد وجدت هذه الحملة على « كيركجورد » أذانا
صافية من جماهير الشعب ومن المثقفين الذين كانوا يضحكون منه فى
أكمامهم حسدا على حد تعبيره .

وأصبح « كيركجورد » بعد هذه الحادثة شخصية شعبية يتندر
بها الناس فى المجتمعات ، مما زاده عزلة وكآبة وشعورا قويا بالهوة
العميقة التي تفصله عن الجماهير ، وكان يقول معزيا نفسه أن هذه
الحادثة قد أضافت وترا جسديدا الى عبقريته . ألم يكن يلجأ الى
الاستشهاد ؟ وقد خلقت منه هذه الحادثة شهيدا فى نظر نفسه على

الأقل * والم يكن يعتقد أن الكاتب الحق هو الكاتب المضطهد ؟ وقد جعلته هذه الحادثة موزعا للاضطهاد .

وقبل أن يخف أوار هذه الحملة تعرض « كيركجورد » لحملة أخرى لا تقل عن الحملة الأولى هولا وعنفا ، وبدأت هذه الحملة سنة ١٨٥٤ بموت أسقف « كوينهاجن » ويدعى « مينستر » وقد وصفه خلفه أثناء تأبينه بأنه كان « شاهدا على الحقيقة » فاتخذ كيركجورد من هذا الوصف مناسبة للهجوم على الكنيسة هجوما شاملا ، فاعترض على أن يوصف شخص مثل « مينستر » بأنه شاهد على الحقيقة ، فإن شاهد الحقيقة يجب أن تكون حياته نهبا للمعارك الداخلية ، وللخوف والارتعاد ، وهدفا للأغراء وأحزان الروح والآلام الأخلاقية ، شاهد الحقيقة يشهد عليها حينما يتجاهله الناس ويزدرونه ويسخرون منه ويستهزئون به ، أن شاهد الحقيقة شهيد ، ولكي نميز شاهد الحقيقة عن غيره فلا بد أن ندرس علاقة حياته الشخصية بما يقول ، فإن ما يقوله يجب أن يكون تعبيرا عن حياته ، وشتان بين حياة « مينستر » وبين الحياة التي يجب أن يحياها شاهد الحقيقة ، فإن حياة « مينستر » كانت تخلو من العنصر الوجداني التراجيدي ، وهو جوهر الحياة الدينية .

ونالت هذه المحنة الأخيرة من صحته ، وتركته عليلا سقيما حتى وقع مفسيا عليه في أحد شوارع كوينهاجن في الثاني من أكتوبر سنة ١٨٥٥ ، وأسلم روحه في الحادي عشر من نوفمبر من العام نفسه عن اثنين وأربعين عاما .

من هذا نرى أن « كيركجورد » كان طيلة حياته مشغولا بمشكلة خطيرة ، بل لعلها أخطر المشاكل جميعا ، وهي مشكلة نفسه ، وتحديد معنى مصيره الخاص ، وعلاقته بالطلق ، وهي مشكلة لا يستطيع انسان أن يعينه على حلها لأنها مشكلة شخصية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى .

كان « كيركجورد » يبحث عن الله ، ولم يكن يريد أن تقوم بينه وبين المطلق وساطة من أى نوع حتى ولو كانت الكنيسة المسيحية نفسها . وكان يعتقد أن الاتصال بالله لا يكون بأن يبحث الانسان عما هو عام ومشترك في نفسه مع الآخرين ، ولكن على العكس من ذلك ، أن يتعمق ما هو فردي متميز خاص في نفسه ، وفي هذا التعمق ينكشف الله للفرد ، فمن التناقض أن يبحث الانسان عن الوجود خارج نفسه ، لأن كل ما هو خارج النفس ظاهر بالنسبة اليها ، وإنما يجب أن يبحث عن الوجود في أعماق نفسى ، لأن هذه النفس تشارك في الوجود .

وهكذا يضع « كيركجورد » في مقابل المفكر الموضوعي الذي لا يهتم إلا بكل ما هو عام مشترك في الأشياء ، المفكر الذاتي أو الفرد أو الاوحد Unique الذي لا مثيل له ، والذي يجعل من نفسه ومن مصيره محور اهتمامه اهتماما لا نهائيا وهو الذي يعتقد أنه في تطور دائم وأن عليه رسالة يجب أن يؤديها . وأمانة يجب أن ينهض بأعبائها ، وقد استغل كيركجورد هذه الفكرة فيما يتعلق بالمسيحية فقال أننا

لسنا مسيحيين ولكننا « نصير » مسيحيين ، فلا بد اذن من مجهود متواصل . حتى نحقق المثل الأعلى للرجل المسيحي .

ويرى كير كجورد - وهو فى هذا على حق - أن العصر الحديث يفتقر الى التعليم الدينى ، وقد نصب « كير كجورد » من نفسه معلما دينيا لهذا العصر ومرشدا الى الطريق الذى يمكن أن يسلكه الناس ليصبحوا مسيحيين ، واتباع لهذا أسلوبا غريبا وصفه بقوله : يجب البدء بالتأليف الجمالى قبل التأليف الدينى حتى يتم الاغراء ، ويقع الناس فى شباك الفوارة الدينية ، وهذا هو الأسلوب غير المباشر ، ويجب أن يظل الكاتب يقظا حتى لا يقع فى شباك من يريد الايقاع بهم أو فى شباك الأسلوب الجمالى الذى أصطنعه من قبل .

وكان يقول أيضا : يجب أن يفهم الانسان نفسه أولا لكي يكون قادرا على مساعدة الغير ، وعليه أيضا أن يفهم أكثر مما يفهمون لكي يتجاوزه ، ويضع نفسه موضعهم . حتى يخرج بهم من عمايتهم وضلالهم ، فإذا استحال على المرء أن يغير آراء الناس - لأن هذا يتوقف على ارادتهم وعلى أشياء أخرى كثيرة فلا أقل من أن يجعلهم ينتبهون الى موقفهم وأن يرغمهم على هذا الانتباه وبذلك تتم الخطوة الاولى . . . والخطوة الثانية هى الايمان . وكل ما عليه هو أن يهيب الآخرين للحكم ، أما ماذا سيكون هذا الحكم ؟ فهذا ما يخرج عن ارادته .

كانت رسالة كير كجورد اذن هى أن يعلم الناس معنى الوجود الانسانى أو أن يعلمهم بعبارة أخرى أن يكونوا انسانيين ، فقد نسى الناس فى غمار العلم والحياة العصرية الانسان نفسه .

ومهمة الفيلسوف هى استخراج العناصر الاساسية فى الوجود الانسانى وهو ما يسميه « كير كجورد » بالمقولات ، وهذه المقولات هى :

التفرد : فكل انسان نسيج وحده بحيث يتميز عن غيره تميزا تاما ، ولا يوجد فى هذه الحياة شبيهان من جميع النواحي . ولكل منا حياته الخاصة التى لا يستطيع أن يحياها أحد غيره أو أن يلقيها على أكتاف غيره .

السر : كل فرد يحتوى فى ذاته على سر أى أنه مغلق على نفسه . وليس من شك أننا نستطيع التعبير عن أنفسنا وأن يفهمنا الناس الى حد ما . ولكن كل ما نعبر به عن أنفسنا يظل ناقصا ، وإذا استطعنا التعبير عن أنفسنا تماما أصبحنا لا شئ ولهذا السبب كان كير كجورد يتخذ أسماء مستعارة فى نشر كتبه ، لأن اسما واحدا لا يكفى للتعبير عن ثراء روحه الداخلى ، وشدة تعقيدها .

ويجب على هذا الاساس اذن أن نطرح الامل فى تشييد علاقة مباشرة مع الآخرين ، وانما نبقي لنا امكانية قيام علاقة غير مباشرة هى نوع من الدعوة أو الدعاء ، وعن طريق هذا الدعاء نستطيع أن ننبه الآخر الى وجوده الخاص وأن نوقظ فيه التفكير الذاتى ، وليس هناك ما يدعو الى الكلام ، وانما الصمت أدعى الى التفاهم ، والمثل الحى هو أبلغ نداء ، ويكون هذا المثل الحى بالتضحية والاستشهاد .

الصيرورة : كل فرد فى صيرورة دائمة ، وتحول دائم ، فهو ليس موجودا ولكنه يوجد دائما ويصير ويصبح شيئا مختلفا ، والحياة مجهود دائم للانتصار على أنفسنا وتجاوزها والاتحاد معها ، وبالاختصار هى ، أن نصبح أنفسنا .

الاختيار أو الحرية : وهذه المقولة يمكن أن تلخص كل المقولات السابقة لأنها هى التى تحدد منحى التطور وتعمل على تكوين الذات . ووجود الانسان بلا حرية يجعله أشبه بمحصلة أو مجموع للقوى الطبيعية، وانما تظهر الفردية والشخصية بظهور الحرية والاختيار .

والاختيار عند «كيركجورد» مخاطرة دائمة ، اذ يشعر الفرد أنه محاط بجو من عدم اليقين والاستقرار ، ومع ذلك فانه يختار أن يفعل على أن يظل حائرا بين الامكانيات المختلفة ، والفعل الحر اذن بداية مطلقة لا عقلية أى لا يمكن التنبؤ بها أو تفسيرها تفسيراً منطقياً .

ونحن اذ نختار انما نختار أنفسنا فى الواقع ، فالحرية هى اختيارنا لانفسنا أو هى توتر الوجود فى اتجاهه نحو نفسه .

المثول أمام الله : التعمق الباطنى الذى يقسوم به الفرد ليفهم نفسه يفتح باب العلو والسمو على نفسه ، وهذا الباب هو بداية الطريق الذى يقضى بنا الى الله .

والايمان هو الذى يجعلنا نتصل اتصالا مباشرا بالله . وهذا الاتصال شخصى صرف ، والحياة المسيحية هى أن يقف الانسان وحده ازاء الله . . « أن يجسر المرء على أن يكون نفسه ، وأن يتحقق كفرد لا كهذا أو ذاك وانما هو نفسه ، وأن يكون فى عزلة مع الله . . وحده مع مجهوده الهائل ومستوليته . . هذه هى البطولة المسيحية » .

الخطيئة : لا يمكن أن نمثل أمام الله الا بوصفنا مذنبين . والخطيئة عند « كيركجورد » لاتتخذ المعنى العادى المألوف وهو أن يرتكب الانسان خطيئة من الخطايا المعروفة ، وانما الخطيئة عنده أعمق من ذلك بكثير. اذ تتخذ لها معنى فلسفيا يتألف من « عدم القداسة » ، ومن اشتراكنا فى الخطيئة الاولى التى ارتكبها آدم بمعصيته لله وهى الخطيئة التى جعلتنا ننفصل عن الله ، الخطيئة هى أن يشعر المرء بفرديته ازاء الله ، وبالخطيئة يصبح المرء حرا مستولا ، شاعرا بتناهيته أو بفنائه وضياعه فى هذا العالم . وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص .

القلق : ويتولد القلق من شعور الفرد بحريته ومستوليته ومن ثم بخطيئته وتصاحب القلق حالة التعلق التى نعانيها أثناء الاختيار . ففى هذه الحالة - حالة التعلق بين الامكانيات المختلفة - يشعر المرء أنه قدرة خالصة pur-pouvoir وهذه القدرة لا نستطيع أن نقطع بوجودها قبل أن نمارسها فعلا ، ولذلك كانت مرتبطة بالعدم فوجودها ليس شيئا آخر غير الفعل الذى نقوم به ، فهى تتجه نحو مستقبل ليس شيئا وعليها أن تحدده ، أو نحو عدم يجب أن تحيله الى وجود .

نستطيع أن نقول اذن مع جان فال - وهو من أكبر شراح الفلسفة

الكيركجوردية - ان هذه الفلسفة تتألف من تحليل تلك الحالة التي سماها « هييجل » من قبل « بشقاء الضمير » ، وهي حالة التمزق الداخلي التي يشعر بها الانسان نتيجة لشعوره بفنائه ازاء الله ، غير أن « هييجل » يعتبر هذه الحسالة لحظة عابرة ، ومرحلة مؤقتة في تطور الفرد ، أما « كيركجورد » فينظر اليها بوصفها الحالة العادية الثابتة التي لا يمكن أن نتجاوزها الى غيرها .

ولكيركجورد نظرية أخرى عن مراحل الوجود الثلاث لا تقل أهمية عن المقولات التي سبق عرضها في فهم فلسفته ، وهذه المراحل - أو المجالات sphères - بتعبير أدق - هي المجال الجمالي أو الحسي ، والمجال الاخلاقي - وأخيرا المجال الديني .

والحياة الجمالية أو الحسية حياة خفيفة لا هدف لها ولا جدية فيها ، هي حياة الأعزب الذي يعيش لحاضره ، وليس لوجوده أية كثافة ، وإنما يطفو دائما على سطح الاشياء وعلى سطح نفسه . والشخص الحسي يرحب بكل شيء ، لكنه لا يختار شيئا وشعاره هو « عش ليومك » وإذا عن له أن يسمو قليلا على المتع الحسية فإنه يحاول أن يظفر بشيء من المتع الفنية ، وقد يجد في المجالين الآخرين شيئا من المتاع ، ولكنه لا يحياها وبالاختصار فإن الشخص الجمالي لا يوجد بالمعنى الاصيل للوجود .

والحياة الثانية حياة جدية ، قد كرس الانسان فيها نفسه للقياسم بالواجب ، فهي تحقيق لفلسفة « كانت » التي ترى في الواجب القيمة الاخلاقية العليا ، ومثل هذا الشخص يكون عادة زوجا آمينا ، وموظفا نزيها مستقيما . وهو يجد في هذه الاستقامة راحة ضميره وأمنه الداخلي ، وهو يعيش حياة أصيلة لأنه اختار الواجب واختار أن يتبع التقاليد السائدة في عصره .

والحياة الدينية هي أعلى أنواع الحياة جميعا ، وفيها يوجد الانسان بالمعنى الاصيل للوجود ، اذ يحيا حياة نسيجهما الحب والدعاء والزهد ، وفي هذه الحياة يشعر المرء أنه وحيد مذنب أمام الله ، فيجأ الى الصلاة . والصلاة ليست أن ينتبه الله الينا وإنما أن ننتبه نحن الى الله ، أو هي الفعل الذي نستمتع به الى الله ونحن عكوف على الصمت والعبادة بحيث نعبر الهوة القائمة بين الانا والانت ، فيستحيلان شيئا واحدا . وحياة المؤمن اذن عذاب دائم لأنه يزهد في كل غاية نسبية ، وينصرف عن كل لذة وممتعة ويخاطر بكل شيء في سبيل المطلق .

وإذا أردنا أن نلخص هذه المراحل الثلاث في كلمات ثلاث كانت :
أن تتمتع وأن نعمل وأن نحب .

ولا وجود لأية صلة بين هذه المجالات الثلاثة ولا معبر بينها يمكن للانسان أن ينتقل عن طريقه من الواحد الى الآخر ، وإنما يتم الانتقال بوثبة وجودية لأن ثمة بعد لا نهائي يفصل بين حياة وأخرى ، وهنا لا بد من أن تتدخل الارادة والحرية لان هذه الوثبة لا تتأتى بغير الحرية والعزم القاطع والانقلاب الشامل في حياة الفرد . وبهذه الحرية يستطيع المرء أن يقطع كل صلة تربطه بالماضي ، وأن يرتبط بوجود جديد .

ولكن هناك تمهيدا لهذا الانتقال وهو أن نقتنع عن طريق التجربة بعيب ما نخوض فيه من تفاهات الحياة ، والتجربة هي التي نقنعنا بفساد ما نستغرق فيه من مشاغل وحينئذ يبدأ الهدم من الداخل ، ففي المجال الاول وهو المجال الحسى ينتابنا اليأس من اشباع نفوسنا المتهالكة على اللذة ، ويغمرنا شعور بالاشمئزاز من هذه الحياة التي نحياها ، فيكون ذلك دافعا لنا على الخروج من هذه الحياة الى حياة غيرها .

وفي المجال الثانى وهو مجال الواجب قد يمر الانسان بموقف شاذ أو مشكلة أخلاقية عويصة لا يجد لها حلا عن طريق التقاليد السائدة أو العرف العام وحينئذ يتمرد الانسان على هذه التقاليد وعلى هذا العرف ، ويشب وثبة أخيرة للوصول الى الله .

ولمى كلتا الحالتين تكون التجربة - والتجربة وحدها - هي العامل الاساسى والدافع الاول للخروج من مجال الى آخر - وقد يمر الانسان بهذه التجارب ولكنه لا يجد من نفسه القدرة على الوثوب ، وتقعه ارادته الواهنة عن محاولة الخلاص مما هو فيه .

وكيركجورد نفسه كان مترددا طوال حياته بين هذه المجالات الثلاثة ، فلم يحى حياة حسية خالصة ، وانما كان يتطلع دائما الى الدين معتقدا ان فى الايمان خلاصه ، كما خطر له أن يحيا فى المجال الثانى من هذه المجالات التى أبدع وصفها وأمعن فى تحليلها حينما تقدم لخطبة « ريجينا » ولكنه لم يفلح . ففسخ خطبته .

والواقع أن شخصية « كيركجورد » كانت شخصية مزدوجة فهو شخصية جمالية دينية من بداية الأمر الى نهايته ، وقد كان عليه أن يختار بين حياة حسية خالصة أو دينية خالصة ، ولكنه عاش الاثنتين معادون أن يفلح فى اختيار احدهما اختيارا كاملا فوضسح احدى قدميه فى الحياة الحسية والاخرى فى الحياة الدينية دون أن يتمكن من القيام بتلك الوثبة الوجودية التى وصفها ، واكتفى بأن يكون « شاعر المسيحية » على حد تعبيره .

وقد وفق صديقه « راسموس نلسن » توفيقا كبيرا حينما وصفه بقوله :

« لم يكن كيركجورد شابا يتقدم عمره مع تقدم السنين ، ولم يكن طبيعة مرحة أصبحت فيما بعد طبيعة جدية ، ولم يكن حسيا انقلب الى الدين . . . كلا . . . لقد كان أصلا كل ما صار اليه فى ازدواج غريب ، فهو كهل فى صباه ، جاد فى دعاياته ، مرح فى ألمه لين فى قسوته ، كئيب فى مراوته . فكيركجورد من هذه الناحية طبيعة لم يسبق لها مثيل » .

واذا لم يستطع « كيركجورد » أن يصبح هو نفسه مسيحيا بالمعنى الذى أراده فقد كانت فلسفته نداء الى الآخرين ليقوموا بما لم يستطع هو القيام به ، وكانت فلسفته أيضا اكتشافا متصلا لنفسه ، وتعمقا دائبا لوجوده الخاص ، وفلسفته هي الطريق الذى اختاره لنفسه وبصورة منظمة لكي يصبح الفرد الذى يريده ، وكان يقول فى يومياته : « ان الذى

جعل من حياتي اكتشافا متصلا هو انني لم أكن مرغما من البناحية الزمنية على القيام بعمل ما ، وانما كان على دائما وفي كل لحظة أن أختار ، وأن أقرر السبيل الذي يجب على أن أسلكه .

وكان يقول أيضا هذه الكلمة التي يمكن أن تلخص فلسفته كلها :

« الحقيقة هي الحياة التي تعبر عنها ، انها الحياة أثناء الفعل » .

ومن الواضح أن هذه الفلسفة كانت على طرفي نقيض مع فلسفة « هيغل » السائدة في ذلك العصر ، فالحقيقة عند هيغل موضوعية صرفة بينما هي عند كيركجورد ذاتية صرفة - ولهذا يحسن بنا أن نعرض لموقف كيركجورد من هيغل .

فلسفة كيركجورد تبدأ من نقد هيغل ، ولم يلبث هذا النقد أن اتسع حتى شمل التفكير العقلي كله سواء أكان دينيا أم فلسفيا ، بل لقد شمل السلوك المعقول نفسه .

ويشرح كيركجورد في نقد « المذهب الفلسفي » - أيا كان - من البداية أي قبل أن يقرأ هذا المذهب نفسه فأمامنا الآن مذهب كامل يؤلف نسقا واحدا متلاحم الأجزاء ، متماسك الموضوعات بحيث تسلم الفكرة الى غيرها ، وهكذا الى نهايته ، كيف ندخل هذا المذهب ؟ ومن أي مكان نلججه ؟ اننا لا نستطيع أن نفعل ذلك دون تصميم حر عال سابق على كل مذهب ، فالمذهب اذن لا يمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لا ضرورة فيهما ولا منطق لهما .

والمسألة الثانية هي مسألة المنهج ، والمنهج الذي اشتهر به « هيغل » هو الديالكتيك ، ومعناه أن ينتقل الانسان من الموضوع الى نقيضه ثم أن يرتفع فوق الموضوع ونقيضه بما يسميه مركب الموضوع ، وهيغل يدعي أنه بهذا المنهج يستطيع أن يوفق بين كل شيء ، وأن يرتفع فوق الاضداد الظاهرة بتركيب أعلى منها ، وبذلك يثبت أن الروح المطلقة ، أو الله يتضمن كل شيء .

وينتقد كيركجورد هذا المنهج بقوله : ان محاولة توحيد كل شيء والتوفيق بين الاضداد والافكار المتناقضة يقضى على هذه الافكار . ويبدها ويحيلها ألفاظا جوفاء لا معنى لها بحيث لا نعود نفكر في شيء ذي قيمة ، واذا كان كل شيء صحيحا الى حد ما ، أصبح كل شيء غير صحيح الى حد ما أيضا ، وذلك لأن الحقيقة لا تقبل التجزئة أو التدرج .

والمسألة الثالثة هي أننا اذا استطعنا أن نؤلف مذهبنا من الأفكار المنطقية فما هي القيمة الحقيقية التي تعود علينا من تأليف هذا المذهب ؟ لا شيء مطلقا لأن الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يفصل بين الاشياء ، أي الذي يجعل كل شيء قائما بذاته مختلفا عن غيره متميزا عن بقية الاشياء . . . والمذهب ما هو الا تركيب للتصورات بعضها الى البعض الآخر . وبهذا يختلف عن الواقع اختلافا حادا لأن الواقع يتألف من أفراد لهم وجود حقيقي ، ولكل من هؤلاء الافراد وجوده الخاص به .

وبذلك يقضى المذهب على الواقع الذى يحاول أن يفهمه ، فليس من الممكن إذن قيام مذهب متماسك متصل عن الوجود المنفصل بطبعه وجوهره . ويتساءل كيركجورد عن معنى الفكر المجرد . ويجيب على هذا السؤال بأن المعنى كامن فى كلمة « مجرد » نفسها ، إذ أن تجريد الأشياء يكون من فرديتها ومن صفاتها المميزة ، وبالتالي من وجودها ، وبذلك يكون موضوع الفكر المجرد ماهيات أو امكانيات ، ولا يكون أشياء حقيقية لها وجود واقعى .

ويلخص كيركجورد هذا الرأى فى العبارة التالية : « هناك صراع قائم حتى الموت بين الفكر والوجود ، أو فى هذه الكلمة التى يضعها مقابل كلمة ديكارت المشهورة : أنا أفكر إذن فأنا غير موجود » .

ومن ناحية أخرى تحاول المذاهب الفلسفية تفسير الواقع تفسيراً معقولاً ، أى تحاول إخضاع الواقع للمنطق ، وهذا محال لأن المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه يضع نتائج من وجهة نظر الأبدية كما يقول « أسبنوزا » ، بينما الواقع « زمانى » متحرك وفضلاً عن ذلك فإن المنطق خاضع للضرورة وعمله قاصر على إثبات ضرورة النتائج المستنبطة من المقدمات - أما الأفراد الموجودون وجوداً حقيقياً فوجودهم عابر وليس ضرورياً .

وأدهى من هذا كله أن الفلسفة تبحث عن الحقيقة بصورة موضوعية أى أنها تجرد الفكر من فرديته بحيث تجعله يهتم بكل شيء إلا نفسه .

وإذا حاول العقل أو المنطق أن يتدخل فى الدين كان ذلك بمثابة محاولة للقضاء عليه ، وفى هذا يقول كيركجورد : « إن أول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوذا آخر ، فهو يخون الدين عن طريق قبله » .

فالدين علاقة عينية مباشرة بين المؤمن وربّه ، والإيمان حركة عاطفية ، وتوتر فى كيان المؤمن كله ، لأنه يبحث عن السعادة والخلص الأبديين - بل يذهب « كيركجورد » إلى أبعد من ذلك فيقول : « ليس المهم هو ما نؤمن به وإنما المهم هو الكيفية التى نؤمن بها ، وأن نريد موضوع إيماننا بصورة لا نهائية » .

وهكذا نجد أن كيركجورد قد وصف الطريق الصحيح للإيمان ومهد السبيل لظهور فلسفات وجودية تتخذ من الفرد ومصيره وعلاقاته بالآخرين موضوعاً لها ، فهو من هذه الناحية يعسد أول رائد للفلسفة الوجودية المعاصرة ولكنه فى الوقت نفسه نتيجة لهذه الفلسفة : فهنا تأثير متبادل وسببية مزدوجة ، بمعنى أن الأفكار الرئيسية فى فلسفة كيركجورد - وهى فلسفة ينقصها التنظيم والتحليل والدقة رغم ما فيها من عمق - هذه الأفكار لم تتخذ مدلولها الكامل إلا على أيدي فلاسفة من أمثال هيدجر ويسبرز . فلو لا هذين الفيلسوفين لظل الفكر الكيركجوردى على حاله من الغموض والاضطراب . وهذا القول يمكن أن ينطبق أيضاً - وفى صورة أشد وضوحاً - على الأفكار الوجودية العميقة التى انبثت فى تضاعف فلسفة نيتشه ، حتى أصبحت أصلاً من أصول الفلسفة الوجودية الملحدة . كما سنرى ذلك فى الفصل التالى .

فہرست

(۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)

مات « كيركجورد » ولما يزل « نيتشة » صبيًا في المدرسة ، ومع ذلك فان « نيتشه » كان أسبق في تأثيره على الفكر الفلسفى من « كيركجورد » فقد كان لابد من أن يترجم « كيركجورد » الذى ألف كتبه بالدمركية الى اللغات الحية الثلاث : الألمانية والفرنسية والانجليزية قبل أن تترك أفكاره آثارا واضحة فى الفلسفة المعاصرة . والواقع أن « كيركجورد » لبث مجهولا منسيا حتى ترجم أولا الى الألمانية ثم الى الفرنسية ، وبدأ تأثيره ينتشر فى ببطء شديد حتى استطاع أن يكون منبعًا لتيسار جديد واضح الملامح فى تاريخ الفكر الانسانى المعاصر .

لم يتح اذن لنيتشة أن يتعرف على هذه العبقرية التى تتشابه فى كثير من القسمات مع عبقريته ، بل لا نعدو الحق اذا قلنا ان الأفكار الرئيسية التى دارت فى رأس كل منهما واحدة ، حتى الأسلوب الذى يمتاز بالسخرية اللاذعة ، والشاعرية الحارة يتفق بينهما فى كثير من الأحيان .

اختلاف واحد قد يخدع الناظر لأول وهلة وهو أن « كيركجورد » كان مسيحيا متدينا ، بينما كان « نيتشة » ملحدا الحادا شديدا . والواقع الذى لاشك فيه أن « نيتشة » كان مفكرا دينيا بطبيعته ، وأن « الله » - رغم اصرار نيتشة على انكاره - يؤلف المحور الرئيسى الذى دارت حوله فلسفة « نيتشة » كلها . والعجيب أن كلا الفيلسوفين يحمل على الكنيسة المسيحية حملة شعواء وعلى الرغم من الحاد « نيتشة » فقد كان فى حياته مثلا أعلى للرجل المسيحى . واننا لنجد فى خطاب له الى صديقه بيتر جاست Peter Gasi (٢١ يوليو سنة ١٨٨١) هذه الفقرة التى تدل على مدى شعوره هو نفسه بهذه الحقيقة : « لقد خطر لى أن مناقشتى المتصلة الملحة للمسيحية فى كتابى ذاك (ويعنى به نيتشة كتابه « الفجر ») قد تبدو لك أمرا غريبا بل شاقا . . ومع ذلك فانها أى المسيحية أفضل عناصر الحياة المثالية التى عرفتتها حقا . ولقد تتبعتها منذ حداثتى فى جميع أنحاءها ، وأعتقد أننى لم أصرف عنها قلبى طيلة حياتى . وقصارى القول أننى منحدر من سلالة تتألف كلها من رجال الكنيسة المسيحيين . فاغفر لى ضيق الأفق هذا » . .

ولا نجانب الصواب أيضا حينما نقول ان مصادر فلسفة « نيتشة » هى فى أغلبها مصادر فلسفة « كيركجورد » ، فان المصدر الأول لكلا الفيلسوفين هو حياة كل منهما ، المصدر الأول لفلسفة « كيركجورد » هو « كيركجورد » نفسه ، والمصدر الأول لفلسفة « نيتشة » هو « نيتشة » نفسه . كلاهما جعل من حياته أساسا لفلسفته . والمصدر الثانى هو « هيجل » فقد رأينا فيما سبق كيف أحدثت فلسفة « هيجل » ردا عنيفا فى نفس « كيركجورد » . أما بالنسبة « لنيتشة » فقد تلقى هذا الأثر عن طريق أستاذه « شوبنهاور » وكأنما يعلم أن فلسفة « شوبنهاور » كانت هى الأخرى ردا عنيفا على « هيجل » وهجومًا متصلا على فلسفته .

وعلى الرغم من هذا كله فإن « شوبنهاور » لم يهاجم فكرة المذهب في ذاتها ، وإنما هاجم مذهب « هيجل » وحده ، وألف هو نفسه مذهباً في الفلسفة مما يختلف كل الاختلاف عن هجوم « كيركجورد » على « هيجل » ، فإن « كيركجورد » يهاجم في « هيجل » فكرة المذهب العقلي هجوماً اتسع فيما بعد ، فشمل العقل نفسه .

ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع أن ننكر أثر « شوبنهاور » في التمهيد للفلسفات الوجودية ، وخاصة في ظهور فلسفة « نيتشة » فبرغم اختلاف شوبنهاور اختلافاً واضحاً عن تلميذه نيتشة ، فإنهما يشتركان في شيء واحد ، وهو أن فلسفة كل منهما « عينية » *concrète* بمعنى أنها ترتبط بالواقع قبل كل شيء ، وتجعل من الوجود الانساني والحياة الانسانية موضوعاً أساسياً للفلسفة . « نيتشة » يدعو الى ارادة القوة التي تفضي بالانسان الى تأكيد ذاته والتشبث بالحياة ، على عكس « شوبنهاور » الذي يدعو الى القضاء على الفردية والشخصية قضاء مبرماً . اذ يعتقد « شوبنهاور » أن هناك ارادة عامة واحدة منبثة في الأشياء جميعاً ، وأن هذه الارادة عمياء تلقائية لا معقولة ، ومن ثم فهي لا تهدف الى شيء ولا تشبع أبداً . فاذا انساق الانسان لارادته هذه العمياء النهمة التي لا ترتوى كان ذلك مصدراً لآلام نهائية ، وعذابات لا تنقطع ، وللقضاء على هذه الآلام والعذابات كان لابد من القضاء على مصدرها وهو « الارادة » . يجب اذن أن يقتل الفرد كل ارادة في نفسه ، اذا أراد حياة خالية من الألم ومعنى ذلك أن يقضى على فرديته وشخصيته وهي موطن هذه الارادة ، وأن يلجأ الى حياة الزهد والقداسة حتى يصل الى حياة « النرفانا » التي يدعو اليها حكماء الهند ، وهي حالة من حالات العدم الخالص .

شتان اذن بين فلسفة تدعو الى العزوف عن الأرض ، وفلسفة تدعو الى الالتصاق بهذه الأرض ، وانتزاع كل مافيها من خير ومتاع .

وما أبعد الشقة بين فلسفة تدعو الى تأكيد الذات الى أقصى درجة ممكنة ، وأخرى تدعو الى انكار الذات ورغائبها انكاراً تاماً مطلقاً .

ومع ذلك لا نعدم أن نجد بين المفكرين الوجوديين من صور الحياة يمثل هذه الصورة القائمة التي صورها « شوبنهاور » ، وفيهم من نظر الى الحياة كلها والى الارادة الانسانية على أنها عبث لا طائل وراءه ، وتفاهة لا غناء فيها كالبير كامو مثلاً .

واذا اتضح لنا اتفاق « نيتشة » و « كيركجورد » في مصدر الافكار التي نادى بها كل منهما فإن اتفاقهما في هذه الافكار نفسها يبدو أمراً طبيعياً لا غبار عليه ، ولكنه يبعث في الوقت نفسه على دهشة أصيلة لاتفاق عبقريتين هذا الاتفاق العجيب بحيث يصبح كل منهما رائداً للفكر الوجودي ، وأن يترك كل منهما أثراً قوياً في الوجوديات التي ظهرت بعدهما .

ولعل أهم ما يشترك فيه « نيتشة » و « كيركجورد » هو أن فلسفة كل منهما كانت اكتشافاً دائماً متصلاً لذاتهما ، لهذا كانت أفكارهما انعكاساً تاماً لحياة كل منهما ، وهذا أهم ما يميز المفكر الوجودي عن غيره

من المفكرين وقد استطاع « نيتشة » أن يحقق هذه الميزة الى أعلى درجة ممكنة فكان يقول كما قال « كيركجورد » من قبله : « لقد سطرت كتبى بدمائى » .

وفلسفة « نيتشة » تثبت فى حرارة وإيمان أن الفكر والحياة متلازمان متضايقان بحيث لا وجود للواحد دون الآخر ، فلا قيمة لفكر ان لم يضرب بجذوره فى أرض الحياة ، كما لا معنى للحياة ان لم يعمل فيها الانسان فكره حتى يتضح معناها .

وكما كانت مؤلفات « كيركجورد » صدى للمراحل والأزمات والمحن التى تعاقبت على تاريخه ، فكذلك كانت فلسفة « نيتشة » تعبيراً صادقاً عن حياته ، وترجمة أمينة لمأساته الذاتية ، وقد أصبحت هذه الحقيقة الأولية البسيطة - وهى ارتباط الفلسفة بتاريخ الفكر الذاتى - ضرورة لازمة لكل تفكير وجودى صحيح ، ولم تعد للفلسفة قيمة عندهما الا اذا ارتبطت بهذه الفلسفة حياة الفكر بأسرها بحيث يتقبل كل ما تجره عليه أفكاره من مخاطر قد تصل الى حد الاستشهاد .

وكان « نيتشة » يتحيز المناسبات فى مؤلفاته العديدة ليسخر من « المفكر الخالص » أو « المفكر المجرد » الذى يدعى منذ البداية أنه بمنأى عن مقتضيات الوجود الفردى ، والمجال التاريخى . وكان نيتشة يسمي هذا المفكر بالرجل النظرى *homme théorique* الذى يفقر الواقع بدلا من أن يزيد من ثرائه وغناه .

وقد ردد الفلاسفة الوجوديون جميعا هذه النغمة ، فأصبحت الفلسفة عندهم قائمة على التجربة الذاتية قبل كل شيء . حتى هؤلاء الذين حاولوا إقامة علم للوجود *Ontologie* مثل « هيدجر » و « سارتر » قد اعترفوا بأن التجربة الذاتية كانت دائما أساسا لهذه المحاولات .

وقد بلغ « نيتشة » بهذه المحاولة الى أقصى غاياتها ، فلم يدع مجالا للاعتقاد بأنه يهدف الى الموضوعية فى أية فكرة من أفكاره ، وإنما اعترف بالتناقضات والمفارقات التى زخر بها تاريخه .

وكان نيتشة يعتقد أن التماسك المذهبى ، والترابط المنطقى وهم وعيب فى وقت واحد ، فالحياة بما فيها من تغير دائم ، وتحول غير منقطع من الشيء الى نقيضه ، مثل هذه الحياة لا يحق لنا حينما نحاول فهمها أن نفرض عليها شيئا ليس فيها ، بل لا يحق لنا مطلقا أن نفرض عليها وجهة نظر واحدة لا تقبل التعديل أو التبديل ، ولا يمكن أن ينفذ ما يتحلى به الواقع من غنى وثراء مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء ، فإن الواقع يستغرق هذه المذاهب جميعا ويستوعبها ويستهلكها طالبا المزيد من التفسير والتعليل والتحليل .

ويستتبع هذا القول الدعوة الى نظرية جديدة عن الحقيقة ، فبعد ان كانت هذه الحقيقة تحلق فيما وراء الطبيعة ، وتحوم فى سماء المنطق الجاف المجرد ، هبطت الى المجالين النفسى والاخلاقي ، فأصبحت نفسية أخلاقية بعد أن كانت ميتافيزيقية منطقية ، بمعنى أنها تستمد صدقها من الذات

الانسانية ، وتهدف الى وضع قيم جديدة للحياة الاخلاقية ، أو هي بمعنى آخر تعبير ذاتي عن شخصية انسانية عينية استوفت حظها من تجارب الحياة ووفت هذه التجربة حقها من التحليل والتشريح .

وقد أدرك ، « نيتشة » أن في هذا التصور الجديد للحقيقة انقلابا للقيم جميعا ، فقد أصبحت الحقيقة « انسانية » بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، كما صار التاريخ أيضا « انسانيا » بل أهم من هذا كله صار الانسان نفسه « انسانيا » .

أما الأخلاق فقد أصبحت تطورا تاريخيا لا نهاية له ، وإذا كانت هذه الأخلاق تهدف حقا الى خلق « الانسان الأعلى » (السوبرمان) فإن من الحق أيضا أن أهم صفات « الانسان الأعلى » هي أنه يعلو على نفسه دائما ، ويتجاوز ذاته ويسمو عليها ، بحيث لا وجسود لحد معين يقف عنده في تطوره الروحي . الانسان الأعلى عند « نيتشة » مستقبل لا يمكن بلوغه ، أو الوقوف عنده وإنما هو وثوب دائم ، ورغبة أكيدة في السير قدما الى الأمام .

ويضع « نيتشة » في مقابل أخلاق العبيد أخلاق الانسان الأعلى ، وهي أخلاق كلها حرية وخلق جديد للقيم الأخلاقية .

وفكرة خلق القيم الجديدة موجودة في جميع الفلسفات الوجودية ، وكل من هذه الفلسفات تحاول ابتكار قيم أخلاقية جديدة ، إذ أن كل وجودية تعبر عن شخصية صاحبها الذي يختط لنفسه سبيلا جديدا في الحياة له قيمه الخاصة ، بل انها تخلق فلسفة جديدة لمعنى القيمة وهكذا أصبحت مشكلة « القيم » من المشاكل الرئيسية في كل فلسفة وجودية .

والواقع أن « نيتشة » لم يوسع أخلاقا ايجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصرا ايجابيا واحدا وسط هذا الخيط العجيب من الأفكار ، وهو أن الحقيقة الاخلاقية الأولى تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها .

ومن الطبيعي أن يكون القلق من المشاعر الملازمة لهذه العملية - عملية علو الذات على نفسها . و « نيتشة » يشبهها هنا « كيركجورد » أشد الشبه وكلاهما كان بطلا من أبطال القلق ، غير أن القلق يتخذ عند « نيتشة » معنى خاصا هو ما يسميه بالشعور بما في « الوجود الفردي من مفارقة » ومعنى هذه المفارقة أن القوى الحقيقية التي تتحكم في الفرد والتي تؤلف أساس فرديته هي القوى البيولوجية أو بمعنى آخر « الغرائز » ، وهذه القوى أو الغرائز لا فردية في حد ذاتها بمعنى أنها نتيجة للوراثة والجنس . . . الخ . . . فكأنما القوى الالفردية هي التي تتحكم في الفردية ، وهذا ما يعنيه « بالمفارقة » . والفرد يريد تأكيد فرديته دائما ، ومن ثم فانه يشعر بالتوتر والصراع والتمزق داخل نفسه ، ويرمز « نيتشه » للقطين اللذين يتصارعان في نفس الانسان « بديونييسيوس » و « أبولون » . فديونييسيوس يمثل في الانسان القوى التي تميل به الى المشاركة في شيء أكثر منه اتساعا وأشد عمقا ، أما « أبولون » فيمثل الحياة الفردية وانعكاس الذات على نفسها .

وهكذا نستطيع أن نلخص النقاط الرئيسية التي التقت فيها فلسفة كيركجورد « وفلسفة نيتشة فجعلت منهما رائدين للفكر الوجودي وهي :

١ - ايثار الذاتية على الموضوعية في البحث عن الحقيقة بحيث تصبح الذاتية هي القيمة العليا في كل بحث فلسفي .

٢ - تفنيد كل فلسفة منطقية مجردة غريبة على الحياة وبعيدة عنها .

٣ - الاعتقاد بأن الفرد هو الذي يخلق ماهيته وطبيعته عن طريق حريته واختياره أو بمعنى آخر ان الوجود سابق على الماهية .

٤ - لا تقوم الحياة الاخلاقية الا حينما يعلو الفرد على نفسه باستمرار ويتجاوز ذاته تجاوزا متصلا .

٥ - الانسان في هذه العملية من العلو وتجاوز الذات لا بد له من المخاطرة والارتباط ولا بد أن يشعر أيضا بالقلق واليأس والتوتر والتمزق .

وهذه النقاط ستتخذ صورة واضحة منظمة على أيدي الفلاسفة الوجوديين الذين سنعرض لأفكارهم في الفصول التالية .

مارتن هیسدر

(۱۸۸۹)

وفلسفة « هيدجر » (١) فى منتصف الطريق بين « نيتشه » .
« كيركجورد » فهو يحيا فى عالم « نيتشه » بمشاعر « كيركجورد » وفى
عالم « كيركجورد » بمشاعر (نيتشه) كما يقول جان فال .

ويتفق « هيدجر » مع الفيلسوفين السابقين فى أن تجربته الأساسية
فى الحياة هى القلق ، وقد رأينا كيف أقام كل من « نيتشه » و « كيركجورد »
فلسفة ذاتية صرفة على هذه التجربة - أما « هيدجر » فلا يقيم فلسفة
ذاتية مثلها ، وإنما يحاول أن يقيم « علما للوجود » *Ontologie* بمعنى أنه
لا يتخذ وجوده الذاتى موضوعا للفلسفة ، وإنما يتخذ منه أساسا لعلم يمكن
أن ينطبق على الأفراد جميعا . ويريد « هيدجر » أن يستخلص من تجربته
تلك الذاتية القائمة على القلق الشروط العامة والسمات المشتركة لكل
وجود فردى أيا كان .

فهو لا يكتفى اذن بوصف تجربته الذاتية كما فعل « كيركجورد »
أو « نيتشه » وإنما يريد أن يعمم وأن يجرد وأن يضع علما لا مدخل فيه
للآراء الفردية والأفكار الشخصية ، فهو يعود الى فكرة المذهب التى رأينا
كيف هاجمها « كيركجورد » - هجوما عنيفا ، فيضع مذهبا فى الوجود ،
مذهبا فيه كل ما نعاه « كيركجورد » على « هيجل » من التنظيم والتسلسل
المنطقى ، كل ما هنالك من اختلاف بين « هيدجر » ، « هيجل » أن هيدجر
يقيم فلسفته على أساس تجربة ذاتية صرفة يجعل للقلق فيها المحل الأول ،

(١) ليس فى حياة « هيدجر » ما يغرى بالتحليل فقد ولد سنة
١٨٨٩ من أسرة ألمانية وأخذ يعد نفسه للتدريس بالجامعة ، فعين أستاذا
للفلسفة فى جامعة « فرايبورج » وظل يتدرج فى السلك الجامعى حتى عين
سنة ١٩٢٨ مديرا للجامعة خلفا للفيلسوف الألماني « ادموند هسرل »
واعتزل التدريس فى الجامعة بعد أن وجهت اية تهمة التعاون من النازية .

ويمكن أن نقسم الكتب التى ألفها هيدجر الى مجموعات ثلاث : الكتب
ذات الصبغة الجامعية مثل البحث الذى كتبه عن « الحكم » والرسالة التى
قدمها الى الجامعة عن « دنس سكوت » وتتضمن المجموعة الثانية كتابه
الرئيسى : « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧) ولم تظهر منه حتى الآن غير
المقدمة والجزء الأول ويبدو أن الجزء الثانى لن يظهر على الاطلاق كما
يمكن أن نستخلص ذلك من فلسفته . وتحتوى المجموعة الثالثة على
الكتب الملحقه أو الثانوية مثل كتاب « كانت ومشكلة الميتافيزيقا »
(سنة ١٩٢٨) ، « ماهية الأساس » ، « ما الميتافيزيقا ؟ »
(سنة ١٩٣٠) . وكتاب « ما الحقيقة ؟ » (سنة ١٩٤٥)

وتتميز هذه الكتب عامة بالتعقيد وإيراد المصطلحات الجديدة التى
يصعب نقلها الى أية لغة أخرى ، ولذلك فإن تبسيط أفكار هذا الفيلسوف
مهمة شاقة . بل تكاد تكون متعذرة .

بينما لا يفعل « هيجل » ذلك وانما يقيم فلسفته على تصور عقلى صرف لا مجال فيه للتجربة الشخصية .

فلسفة « هيدجر » ليست فلسفة فرد بعينه ولكنها فلسفة كل فرد . وهى وصف للوجود الانسانى عامة ، أو هى قراءة للوجود . فهى تقنع بما ترى وتشعر وتحس وهى لذلك لا تصادف أية مشكلات فى طريقها ، وانما تمضى فى وصف ما تراه وقراءته وليس ذلك بالعمل الهين .

و « هيدجر » يختلف ها هنا عن « يسبرز » الذى يريد أن يعرف ما هو وجود « الأنا » Le moi بينما يريد « هيدجر » أن يعرف ما هو الوجود عامة .

ويجب ألا نخلط بين المنهج الذى يتبعه هيدجر - وبين الاستبطان النفسى فإن هذا المنهج الأخير يريد أن يصل الى كنه الحياة النفسية ويرمى الى وصف تيار الشعور فى مضمونه ، وفى الأفعال التى تنتج عنه ، وفى الميول الشعورية التى تتحكم فى سلوك الانسان ، ولكنه لا يهتم مطلقا بوجود الانسان نفسه أو بعبارة أخرى هذه المناهج النفسية تهتم بالظواهر النفسية لا بظاهرة الوجود التى تكمن تحتها ، بينما موضوع علم الوجود هو هذه الظاهرة الأولى التى تكمن وراء هذه الظواهر النفسية .

ومهما يكن من أمر فإن الفكر الوجودى يدخل على يد « هيدجر » فى طور جديد من أطواره « هو طور » المذهب وليس من شك أن « هيرل » قد ساهم فى هذا الطور الجديد بنصيب كبير بفلسفته الظاهرية .

ولنا أن نتساءل : اذا كان « هيدجر » يريد البحث فى الوجود عامة فلماذا يبدأ بالوجود الانسانى لدراسة هذا الوجود ؟ والواقع أن السؤال يتضمن الإجابة لأن « الانسان » هو الذى يضع هذا السؤال ، ولأنه الكائن الوحيد الذى يضع وجوده موضع التساؤل .

وقد قلنا من قبل أن القلق L'angoisse هو التجربة العميقة التى تثير الطريق أمام « هيدجر » للكشف على طبيعة الوجود . فما معنى القلق ؟ وكيف يمكن أن يكون سبيلا الى المعرفة ،

يجب أولا قبل تحديد معنى القلق أن نميز بينه وبين شعور آخر كثيرا ما يختلط به حتى ليصعب علينا أن نفصل الواحد عن الآخر وهو الشعور بالخوف ، فنحن عندما نخاف نستطيع دائما أن نحدد موضوع خوفنا ، فهناك دائما خطر يهددنا فى صورة أو فى أخرى ، أما القلق الذى يعنيه « هيدجر » فليس له موضوع محدد ، ونحن اذا سألنا عادة شخصا تنتابه هذه الحالة أجاب بأنه لا يدري سببا أو علة لهذا القلق الذى يعثر به .

ولم يفتن الفلاسفة القدماء الى ما فى هذه العاطفة من ابهام وعدم تحديد فالقديس « أغسطين » و « لوتر » يربطان بين القلق والخطيئة ، فنحن نقلق حينما نرتكب خطيئة ما ، ولكن هذا الشعور بالقلق يختفى حالما نطمئن الى عفو الله وغفرانه ، فالقلق حالة عابرة عارضة سرعان ما تزول بزوال سببها وهو هنا الخطيئة ، بيد أن « كيركجورد » استطاع أن يقطعه شوطا بعيدا فى تحليل القلق « وهيدجر » يعترف للفيلسوفين

بهذا الفضل ولكنه يقول ان تحليل « كيركجورد » للقلق لم يتجاوز به المجال النفسى الى المجال الوجودى وهذا ما فعله « هيدجر » .

والواقع أن القلق عند « هيدجر » لا يكشف عن الوجود بقدر ما يكشف عن العدم ، أو ان شئنا الدقة : ان القلق يكشف لنا عن الوجود لأنه يتيح لنا أن نعرف معنى العدم . ونحن فى القلق نرى هوة العدم وقد فغرت فاهها لابتلاع وجودنا كله ، ونشعر أن الأشياء جميعا تنزلق وتفر من أيدينا وكأنما ينسكب الوجود فى ثفرة غير متظورة .

ويحاول « هيدجر » محاولات يائسة لتعريف العدم ووصفه ولكنه ينجح على كل حال فى أن يضيف على العدم طابعا ايجابيا بعد أن كان سلبيا صرفا فى جميع الفلسفات السابقة التى جعلت من العدم سلبا للوجود فحسب . وهذا الطابع الايجابى للعدم مصدره الفعل أو الدور الذى يقوم به العدم للكشف عن طبيعة الوجود عن طريق ذلك الشعور العميق بالقلق الوجودى ، فالعدم يقوم باعدام الوجود ومن ثم فهو فعل ايجابى .

ولكن متى يشعر الانسان بالقلق ؟ وهل يشعر به الناس جميعا سواء بسواء ؟ وكيف يمكن أن يكشف القلق عن الوجود ؟

يعتقد « هيدجر » أن الانسان يمكن أن يحيا وجوده على صورتين مختلفتين : فهو إما أن يحيا وجودا مبتذلا تافها لا قلق فيه ، أو أن يحيا وجودا أصيلا مفعما بالقلق ، وجودا يستطيع فيه أن يؤكد ذاته ، وأن يصبح نفسه .

ونحن نبقى عادة فى مجال الوجود المبتذل الزائف تحت تأثير الكسل وضغط التقاليد والنظم الاجتماعية ، وفى هذه الحالة يظل «القلق» متواريا أو كامنا وراء ظواهر الهم *souci* أو الانشغال على مستقبلنا وأطفالنا وحياتنا اليومية العادية ، وهذا الهم أو الانشغال يصرفنا عن الشعور بالقلق الوجودى الذى وصفناه وبنأى بنا عن حقيقة أنفسنا ، فلا نتصل بها اتصالا حقيقيا ، وانما نظل عبيدا للحياة اليومية التافهة «حياة الناس» أو حياة أى فرد من الأفراد دون تمييز بحيث يمكن أن يحل محلنا أى شخص آخر ، أو أن نحل نحن محل أى شخص آخر ، فلا شعور هناك بوجودنا الخاص أو فرديتنا المتميزة وانما نحن مجرد آلات اجتماعية أى أن الواحد منا ليس أكثر من موظف أو عامل أو تاجر ... الخ ... والانسان فى هذه الحالة خاضع لقوة غير محددة توجه سلوكه فى الحياة ، وكلمة السلوك هنا تؤخذ بأوسع معانيها فلا تقتصر على الحركات والأفعال بل تشمل المشاعر والأفكار أيضا .

ويمضى « هيدجر » فى تحليل هذا الوجود المبتذل تحليللا رائعا ربما كان بحق أجمل أجزاء فلسفته كلها وأصدقها ، ولعل أبرز خصائص هذا الوجود ومميزاته هو غلبة « الثثرة » أو « الدردشة » - كما نقول باللغة العامية - بحيث تصبح كلمة « يقولون » أو « يقول الناس » هى المرجع الأخير للحقيقة ومعيارا لكل دقة وعمق ، فالكلمة يعرف كل شئ ويتحدث عن كل شئ وعن كل ما قد يحدث وما يجب أن يفعل الناس ، وتصبح القدرة على الكلام مقياسا لمعرفة المرء بالأشياء بينما هو فى الواقع لا يتحدث

عن شيء ولا يعرف شيئاً ، وحينما يتمكن حب « الدردشة » في الانسان
يقطع كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الأصيل . وتفضي هذه « الثرثرة »
الى سمة أخرى من سمات الوجود المبتذل هي « الفضول الزائف » وبهذا
الفضول ينغمس الناس في الحوادث اليومية ، ويبحثون عن كل جديد من
الأشياء لا رغبة في معرفتها ، وانما شوقاً الى رؤيتها فحسب ، والدافع
الأول لهذا الفضول التسلية والهروب من الذات والاستغراق أو بمعنى
أصح ، الضياع في الأشياء ولذلك كان هذا الفضول يتسم بالحفة والطيش
والنزق ، وينتهي الامر بالرجل الفضولي أن يعتقد أنه يحيا حياة هامة
أصيلة متجددة ، لانه ينتقل من حالة الى حالة أخرى ، ومن حادث الى حادث
غيره وهلم جرا دون توقف وهذا بالطبع أشنع أنواع الفضول لانه يحجب
عنا طبيعتنا الاصيلية الى الابد .

وهذا يسلمنا الى الصفة الثالثة من صفات الوجود المبتذل وهي
« الابهام » أو « الخلط » ومعنى هذه الصفة أننا نصل من الابتذال الى
درجة لا نستطيع معها التمييز بين الحياة الاصيلية والحياة المبتذلة .

هذه الصفات الثلاث هي ما يسميها « هيدجر » بالسقوط
Verfallen وليس معنى هذا السقوط أننا نسقط الى حالة أدنى أو
من حانة أولية طاهرة الى حالة أقل طهارة ، فان « هيدجر » لا يعترف
بالخطيئة الأولى كما يعترف « كيركجورد » لانه لا يعترف بالدين
اطلاقاً ، وانما يظل معنياً بالحياة الأرضية وحدها ، وانما السقوط
هو تحديد وجودي أو موقف تتخذه الذات حيال نفسها ، أو بمعنى
أوضح السقوط هو هروب الانسان من ذاته بوصفها قدرة على أن
تكون نفسها ، والسقوط أيضاً فرار من القلق لانه يتهدد وجودنا بأسره ،
ويعزلنا أمام أنفسنا بحيث نشعر بهذه العزلة شعوراً حاداً يختفي معه كل
ما يمكن أن يعتمد عليه الانسان في وجوده وتجثم عليه الوحدة ويحس
بالغربة احساساً عميقاً ، وانه ليس في بيته وبين ظهرائه ، وينتابه شعور
بعدم الاستقرار في عالم الحياة اليومية ، وهنالك يجد نفسه مرغماً على
اختيار ذاته ، ويعلم أن الوقت قد حان لتحمل المسؤولية الملقاة على كاهله .

وحينما نقرر الصمود أمام هذه المسؤولية نحيا في هذه الحالة
وجوداً مختلفاً عن الوجود السابق ، ونخرج عن حالة السقوط التي ألقينا
فيها أنفسنا الخاصة وشخصيتنا المتميزة ، ولا يكون ذلك بالطبع الا بشيء
من العزم والتصميم والألم .

ونحن حينما نقرر أن نحيا هذا الوجود الأصيل لا يتغير شيء من
مضمون العالم ، وانما يتغير الضوء الذي نرى على هداه الناس والعالم ،
انه أشبه باكتشاف جديد للعالم الذي نعيش فيه ، وتشعر الذات في هذه
الحالة بتسامح مطلق مع الغير لأنها تشعر شعوراً قوياً بأنها لا يمكن أن
تكون هذا الغير فلا يمكن أن تلومه على ما يفعل ، وتستبدل النزوات القديمة
التي كانت تسود علاقتنا بالغير بعلاقة أخرى من الوجود المشترك ، وتنظر
حينئذ الى الحياة على أنها غرور باطل وعبت لا غناء فيه ، وتصيب ههنا
النظرة كل أفعالنا فلا نغود نتأرجح فيما نفعل بين المناسبات والظروف كما
يفعل أغلب الناس .

ولا يتبادر الى الذهن أننا وقد بلغنا هذه الحالة من الوجود الاصيل نبقى فيها الى الأبد ، كلا وانما الوجود الاصيل صراع دائم وكفاح مستمر تنتصر فيه الذات على نفسها انتصارا يجب أن يتجدد بلا انقطاع على المطامع والغوايات العديدة التي تزلفها لنا الحياة الزائفة المبتذلة .

وهكذا نجد أن الشعور بالقلق اذا أحسسنا به كما ينبغي ، ولم نحاول الفرار منه ، بل وحملنا كل ما يجره من نتائج ، نجد أن هذا الشعور يكشف عن وجودنا الخاص ، وعن أننا في هذا العالم نفتقر الى السند والمعين ، وأنه قد قذف بنا في هذه الحياة دون أن ندري لذلك سببا ، وهذا يسميه الوجوديون « بانتفاء المعنى » L'absurdité أو الوجود بلا ماهية ، ونحن وجود بلا ماهية ولذلك فلا بد لنا من أن نعثر لانفسنا على ماهية ما ابتداء من الوجود ، وهذا هو معنى العبارة المشهورة التي يتفق عليها الوجوديون عامة وهي « أن الوجود سابق على الماهية ، وفي هذه العبارة ثورة على جميع الفلسفات القديمة ابتداء من « أفلاطون » حتى « هيجل » وهي الفلسفات التي ترى أن الماهية سابقة على الوجود ، أي أن الله يتصور ماهية الانسان وماهية العالم أولا ثم يأتي وجود الانسان ووجود العالم مطابقا لما تصوره الله من ماهية الانسان والعالم ، كما يتصور النجار منضدة من الخشب ثم يصنعها بعد ذلك .

الانسان اذن في فلسفة « هيدجر » وفي الفلسفات الوجودية عامة صانع لنفسه ، وهذه هي الصفة الاولى من صفات الوجود الاصيل - أي قدرة الانسان على أن يكون ذاته . وهذا ما يسميه « هيدجر » بالذاتية وهذه الذاتية كما رأينا ليست أمرا واقعا un fait وانما الذاتية امكانية صرفة بمعنى أن الانسان يمكن أن يصبح ذاته ، وقد لا يستطيع ، فالذاتية هدف يراد بلوغه ، وصفة نعمل على اكتسابها ، وقد نياس في هذه المحاولة أو تقهرنا العقبات المختلفة عن بلوغ الهدف المنشود فنحيا حياة مبتذلة كتلك التي وصفناها ، والتي سماها بسكال بحياة التسلية أو اللهو أو اللعب ، وهي الحياة التي يحيها الانسان لينسى نفسه ، ويبدد همومه ، ويخفى شقاءه عن نفسه وعن الآخرين .

ولا يمكن للذات أن تصبح نفسها الا اذا كانت تتمتع بالحرية ، ولكن هذه الحرية ليست مطلقة اذ يحدها الميلاد من أحد طرفيها ، والموت من الطرف الآخر ، فنحن لم نكن أحرارا حينما ولدنا ، ولسنا أحرارا في اختيار اللحظة التي نموت فيها ، والطريقة التي نموت بها ، ويلخص هيدجر هذه القيود التي تسغي الحرية وهي مكبلة بها بأننا منذ أن نوجد، نوجد في العالم بمعنى أننا نأتي الى هذا العالم وقد اتخذ صورة معينة ، واننا طالما كنا أحياء فلن نستطيع أن نأبق من الظروف التي تحيط بنا : من مكان وزمان ونظم اجتماعية معينة ، والوجود في العالم ليس صفة تنضاف الى الذات أو الى الأنا وانما هو يدخل في تركيب هذه « الأنا » لأننا لا نستطيع أن نفكر الا بالارتباط بمجموعة الاشياء الخارجية التي تحيط بنا . وهذا الارتباط الدائم يجعل من هذه الاشياء عنصرا مكونا للذات نفسها ، لانه يتصف بصفة الهم أو الانشغال .

وهنا يأتي هيدجر بنظرية جديدة في المعرفة ، فان معرفتنا بالاشياء

كانت تتسم فى نظريات المعرفة القديمة بطابع من التجريد ، والبرود يجعلنا نبدو كمتفرجين على هذا العالم الذى نعيش فيه ، أما هيدجر فيرى أن معرفته بالاشياء تتخذ صفة « انفعالية » هى الهم أو الانشغال ، نحن مشغولون بهذه الاشياء مهمومون بمعرفتها لانها تكون جزءا من حياتنا ، وتدخل فى تركيب وجودنا كما رأينا من قبل ، ولذلك فاننا نبدأ بمعرفة الاشياء التى نحتاج اليها فى تحقيق امكانياتنا ، فمعرفتنا بالعالم معرفة عملية وليست نظرية ، والاشياء لا معنى لها الا بوصفها أدوات لتحقيق امكانيات الذات وطالما لم نستخدم الاشياء فى تحقيق هذه الامكانيات بقيت وجودا خاما لا معنى له ، وبعبارة أخرى هذه الادوات ليست شيئا آخر غير الصورة التى أسقطها على ضوء امكانياتنا الخاصة .

واذا كانت الحياة الاجتماعية تفرض علينا شيئا من النظام الا أن الافراد ينشئون داخل هذا النظام الاجتماعى نظاما جديدة وتركيبات مختلفة تتجاوب مع الحاجات الفردية .

ويقودنا الوجود فى العالم الى تركيب آخر للذات ، فاذا كان الوجود فى العالم أمرا لا مناص منه بالنسبة للذات فان الوجود مع الآخرين ضرورة لازمة لا مفر منها ، وكما أننا لا نستطيع أن نفكر أو نعمل الا ونحن مرتبطون بهذا العالم فذلك لانستطيع ان نفكر او نعمل الا ونحن مرتبطون بالآخرين . وتأکید هيدجر لهذه الحقيقة يفند ما يدعيه أعداء الفكر الوجودى من أن هذا الفكر دعوة الى الانعزال والانفصال عن الآخرين ، وكيف يمكن أن يكون الأمر كذلك وجميع الفلسفات الوجودية تؤكد أن الوجود مع الغير تركيب داخل فى وجود الذات نفسها ، فلا وجود لذات منعزلة عن ذوات أخرى كما لا وجود لذات الا فى عالم ، فهذا « الوجود - مع » يؤلف نفس العلاقة التى يكونها « الوجود - فى » بالنسبة للذات ، من حيث أنه ارتباط ضرورى وتركيب داخل فى الذات نفسها أى أن من طبيعة الذات أن تكون دائما فى وجود مع الغير أو مع ذوات أخرى . ويصطبغ هذا الارتباط بصبغة الهم أو الانشغال أيضا ، والذات تحمل هذا « الهم » أينما ذهبت كما تحمل الارض الهواء الذى يحيط بها .

وأبسط التجارب تكشف للفرد عن اعتماده على الغير ، ويصل هذا الاعتماد أحيانا الى درجة الفناء فى الغير فناء تاما ، ويؤلف « الناس » فى هذه الحالة ديكتاتورية مطلقة توجه الفرد فى كل أفعاله حتى تمنحى المسؤولية الشخصية والشعور بالفردية « فكل انسان هو الآخر وليس أى انسان ذاته » وهذا هو السقوط بعينه

ولكن ليس معنى التخلص من حالة السقوط تلك ، اننا نتخلص من الآخرين ومن تأثيرهم على الذات فليس هذا الأمر ممكنا لان الغير داخل فى تكوين الذات حتى ولو لم نعترف بذلك ، والواقع أننا حينما نعقد العزم على أن نحيا حياة أصيلة غالبا ما نصطدم بالمجتمع وبالعرف العام وبالتقاليد التى توارثتها الجماعات جيلا بعد جيل ، ولكن ليس معنى هذا الاصطدام أننا لا نعترف بالآخرين ، ولا نحسب لهم حسابا ، وانما كل ما فى الأمر أننا لا نعترف ببعض الاوضاع التى يتخذها الناس فى حياتهم ، وحتى لو فرض علينا كفاحنا للقضاء على هذه الاوضاع نوعا من العزلة المتوحدة ،

فإنها عزلة غنية بالتفكير في الآخرين ، وبالرغبة القوية في أن يحيا الغير حياة مثلى هي تلك الحياة التي دعونا إليها ، واضطرتنا الى العزلة والابتعاد عن الناس .

ونفهم نظرية هيدجر كما ينبغي حينما نقارنها بنظرية « ليبنتس » في « المونادات » أو الذرات الروحية . « فليبننتس » يشبه الافراد بالذرات المغلقة على نفسها ، فلا أبواب لها ولا نوافذ ، بينما يعتقد هيدجر أن الافراد لا أبواب لهم ولا نوافذ لأنهم نوافذ وأبواب فحسب ، أى أنهم في الخارج مفتوحون على العالم ، أو هم في الشارع على حد تعبيره وهنا تستجيب هذه الفلسفة التي تبدأ لأول وهلة ممعنة في الفردية الى فاسفة تؤكد علاقتنا الطبيعية بل والميتافيزيقية بالافراد الآخرين ، وحتى في أشد مواقفنا فردية ، وحينما نفكر في أنفسنا في وحدة تامة لا نستطيع أن نفصل عن الآخرين ، ويقول هيدجر ان الوجود بدون الغير هو نفسه صورة من صور الوجود مع الغير .

ونعود الآن الى الصفات الاساسية للوجود الاصيل .

راينا كيف يدفعنا القلق الى أن نشعر بأنفسنا ، وبأننا موجودون في العالم ومع الآخرين ، فالقلق صيحة صادرة من أعماقنا لكي نصبح أنفسنا أو هو بتعبير دارج بسيط « صوت الضمير » ينادينا لكي نحيا حياة أصيلة ويهيب بنا أن نطرح عن أنفسنا موقف « السقوط » والهروب الذي نقفه من أنفسنا ، هذه الصيحة الصادرة من أعماق نفسى أشعر أنها صادرة منى ومن شيء أعلى من نفسى فى آن واحد وهذا ما يدعو بعض الفلاسفة الى القول بأنها صادرة من الله أو من المجتمع أو من الجنس race الخ ، وهذه التفسيرات جميعا يرفضها هيدجر بشدة لأنها لا تفسر كيف يمكن أن يكون هذا الصوت صادرا منى وفى الوقت نفسه غريبا عنى .

« وهيدجر » لا يعترف بوجود قوة أعلى من الذات ، ولكنه يقول مع ذلك بعلو آخر لا وجود فيه لأى طابع دينى أو تقويى . والعلو عنده أنواع فقد يكون علوا نحو العالم الذى نعيش فيه ، وهذا العلو معناه الرغبة فى معرفة الأشياء ، وقد يكون علوا نحو الآخرين أو نحو المستقبل ، وهكذا تتخذ فكرة العلو عند هيدجر طابعا انسانيا محضا ، فهى حركة باطنية ، أى أنها لا تخرج عن العالم الذى نعيش فيه ، وليس من الضرورى أن يتخذ العلو صفته لأنه يتجه نحو شيء أعلى بالمعنى التقويى - أى نحو شيء أسسمى - وإنما العلو هو كل حركة نريد بها أن نتصل بشيء خارجنا كالعالم أو الغير أو شيء أمامنا كالمستقبل ونحن حينما نريد تحقيق أنفسنا نعلو عليها أى نتجاوز ما هى عليه فى الوقت الحاضر متجهين نحو ذات أخرى نتمثلها ونحاول الوصول اليها ، نحن دائما أمام أنفسنا أو سابقين لأنفسنا على حد تعبير هيدجر ذلك لأننا امكانية ومشروع من المشروعات فلا مناص من أن نلقى بأنفسنا دائما الى المستقبل والانسان كائن يتجه دائما نحو امكانياته وهكذا نستطيع أن نقول ان الوجود الانسانى الاصيل يتصف دائما « بالزمانيه » فهو متزمن ، وأن هذا الوجود الزمانى يشير دائما الى المستقبل ، لأننا لا نعمل الا من أجل المستقبل ، ولكننا اذا كنا دائما أمام أنفسنا ، وكنا نتقدم دائما الى المستقبل فنحن أيضا وراء

أنفسنا لأننا وقد ألقينا في هذا العالم في عصر بعينه ومكان بعينه لانصبح في هذه الحالة مستقبلنا فحسب ، وانما نحن أيضا ماضينا وإذا كان لابد لنا من أن نجد أنفسنا فان هذا التعبير نفسه ينطوى على الماضي والمستقبل معا .

فكلمة نجد تدل على المستقبل ، وكلمة أنفسنا بما يدخل فيها من عناصر لا ارادة لنا فيها ولا حرية لنا في اختيارها تعبر عن الماضي ، وهكذا يكون الماضي الآونة الثانية من آتات الزمان . ونحن ننتقل دائما من المستقبل الى الماضي ، ومن الامكانيات الى الذكريات هكذا دون انقطاع ، ولكن أين نجد الحاضر في هذه النظرية عن الزمان ؟

اننا حينما نقرر أن نكون أنفسنا لا نقرر ذلك في الماضي أو في المستقبل وانما نقرر ذلك الان ، وفي هذه اللحظة الراهنة فالتصميم أو العزم *résolution* كما يسميه هيدجر يقع في الحاضر ، والحاضر هو معقد الصلة بين الماضي والمستقبل . وهكذا يتألف وجودنا الاصيل من هذه الآتات الثلاث وهي المستقبل والماضي والحاضر ، والوجود الانساني ليس شيئا آخر غير هذه التزامية فهو لا يتطور في الزمان . ولا يحقق امكانياته في الزمان وانما هو هذا الزمان نفسه ، فالوجود زمانى ان صح هذا التعبير ، ولكل فرد منا تاريخ خاص يصنعه لنفسه .

ويكشف لنا القلق أيضا فيما يكشف عن التناهي الذي يتصف به وجودنا وهذا التناهي طابع أساسي للوجود الانساني . ومهما تكن امكانياتنا فنحن نعلم أن هناك لحظة تنتظرنا لن يكون فيها وجود يتقدمنا أو مستقبل أمامنا .

وهذا الشعور بالتناهي أو الفناء تنشأ عنه صفة أخرى من صفات الوجود وهي الشقاء الدائم . نحن في شقاء دائم لأننا لا نستطيع تحقيق جميع امكانياتنا ولا يمكن أن نحقق احدى هذه الامكانيات الا بالانصراف عن تحقيق امكانيات أخرى وعلينا إذن أن نختار بعض الامكانيات وأن ننبد بعضها الآخر ، وبذلك نقضى بالاعدام على جزء من كيائنا ووجودنا ، فوجودنا يحمل العدم في قلبه كما تحمل الثمرة الناضجة الدودة في جوفها .

نحن وجود لفناء . والموت يترصدنا في كل خطوة من خطواتنا لا بمعنى أنه شيء خارجي سيقبض أرواحنا في لحظة من اللحظات ، ولكن بمعنى أننا نحمل موتنا داخل أنفسنا كما تحمل الأم جنينها داخل أحشائها ، وهذا ما يسميه هيدجر بالوجود من أجل الموت ، وتلك صفة أساسية من صفات الوجود الانساني .

وليس معنى الوجود من أجل الموت أن الموت هدف يسعى الوجود اليه ، أو تطور نحو غاية اذا بلغها الانسان أصبح شيئا مكتملا . فان الوجود الانساني لا يمكن أن يكتمل بطبعه لأنه لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته ، والموت ليس اكتمالا لهذه الامكانيات ، وانما هو انقطاع لها . الموت هو استحالة كل امكانية . ولما كان الوجود الانساني لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته فهو وجود ناقص بطبعه ، ولا يمكن أن يكتمل بالموت

أو بغيره ، وإنما هو وجود مؤجل باستمرار ، ونحن نقول دائما بصدد تحقيق شخصياتنا اننا لم نصل بعد ، أو أننا لسنا بعد ما أردنا أن نكون فهذا النقص أو هذا التأجيل ، أو هذا « ليس بعد » صفة مكونة للوجود الانساني وداخلة في تركيبه وطبيعته .

بيد أن فكرة النقص في الوجود الانساني تختلف كل الاختلاف عن فكرة النقص في الاشياء فاننا لا نصف الاشياء بالنقص إلا لأننا « نريد » من هذه الاشياء أن تكون شيئا آخر يمكن أن توجد جميع عناصره ، إذ تتمثل هذه الاشياء في حالة أخرى غير حالتها ، ومن ثم نعقد المقارنة بين الشيء كما هو أمامنا وبين الشيء كما نريده ، فنحكم عليه بالنقص ، ساهلال مثلا بدر ناقص ولكنه في حد ذاته هلال كامل ولكنه يصبح ناقصا لأننا تصورنا البدر في مخيلتنا ، وقارناه بالهلال ، وفي هذه الحالة حكمنا بأن الهلال بدر ناقص . وكذلك الماء الذي يغلي فالماء كامل في أى درجة من درجات حرارته ولكننا حينما نريده مغليا نقول انه لم يصل بعد الى درجة الغليان التي نريدها وهلم جرا .

أما الوجود الانساني فليس ناقصا بهذا المعنى لأنه مؤجل بطبعه وفي أية حالة من حالاته لأنه لن يصل مطلقا الى الصورة التي يريدها ، ففكرة التأجيل أو « ليس بعد » داخلة في تركيبه نفسه لأنه اتجاه دائم نحو تحقيق امكانياته التي هي في الحقيقة نفسه التي يريد أن يكونها والتي تظل دائما وبالضرورة بعيدة عن متناول يده ، فالوجود الانساني لا يمكن أن يلحق بنفسه وفقا لطبيعته وجوهره .

ولا يمكن أن يكون الموت نضوجا كنضوج الثمرة لأن النضج يحمل معنى الاكتمال ، وقد رأينا أن الموت ليس انتمالا للفرد لأننا دائما غير مكتملين ، ومن ثم غير ناضجين .

كما لا يمكن أن يكون الموت انقطاعا للوجود أو انتهاء بالمعنى الذي نعنيه بانقطاع المطر أو انتهاء الطريق الخ ، ليس الموت شيئا من هذا بله لأن الانتهاء ليس شيئا موجودا في هذه الاشياء بالضرورة منذ وجودها وإنما الموت جوهر الوجود أى ان الوجود يقتضى من حيث جوهره الفناء وهذا ما تعبر عنه هذه العبارة أفصح تعبير : « منذ أن يولد الانسان يكون بالفعل في شيخوخة الموت » . والتفكير في هذه الحقيقة ، وجعلها نصب أعيننا دائما علامة من علامات الوجود الاصيل إذ يصبح وجود الانسان في هذه الحالة شفافا بالنسبة الى نفسه . يرى الناس والاشياء في ضوء جديد ويعتقد اعتقادا راسخا في تفاهة الحياة وسخافتها ، ويستقر في نفسه أن الاشياء جميعا عابرة وأن المطامع كلها وهم باطل وسراب خادع وفي هذه الحالة يتقبل الانسان موته باعتباره الامكانية العليا التي يتمثل فيها الطابع الشخصي الى أعلى درجة ويتضح فيها الشعور بالحرية وضوحا تاما . وان في تقبل الموت كواقعة لا مفر منها ينأى بالوجود الانساني عن التأثير بتقلبات الحظ أو ضربات القدر وهي ما يجزع منها الناس ويرتجفون عادة .

فهل هذا الاستسلام والاذعان هو كل ما يمكن أن نستخلصه من
فلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية ؟

الواقع أن هذه الفلسفة القائمة لا يمكن أن تدفع الى العمل ،
وفلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية صورية بحيث تنتهي في نهاية
الامر بالألا تكون أخلاقا على الاطلاق ، ومسالة « القرار الحاسم » او « العزم
القاطع » الذى نجده فى هذه الفلسفة سلبي صرف ، فنحن بعد أن نفقد
العزم على أن نحيا حياة أصيلة لا نجد قيما معينة وضعها هيدجر لهذه
الحياة . والحق أن هيدجر لم يكن يريد أن يضيف على فلسفته طابعا
تقويميا من أى نوع وانما هو يصف السمات العامة لوجود ، ويضع
القوالب أو الصيغ العامة ، فعلى الفرد الذى يتعرض لتجربة القلق أن
يخرج من هذه التجربة وأن يخلق مصيره بنفسه ، وأن يبدع القيم الخاصة
به أما ما هى هذه القيم ؟ فهذا ما يقرره كل فرد بنفسه ، وليس ذلك من
عمل هيدجر فى شيء .

ومهما يكن من أمر فإن الأثر الذى تتركه فلسفة هيدجر فى النفس
هو أنها فلسفة ناقصة وقد حاول هيدجر أن يسد هذا النقص بعد ظهور
كتابه « الوجود والزمان » بأن يقيم نوعا جديدا من الفلسفة الاسطورية
ترتبط بالارض والعالم الذى نعيش فيه ارتباطا وثيقا وهذه الفلسفة تؤكد
ارتباطنا بالارض والعالم ، وهو هنا يتأثر بأشعار « هولدرلين » Holderlin
الشاعر الالماني تأثرا بينا .

وقد تعمق هيدجر فى دراسته لفكرة الحقيقة فى كتابه « ما الحقيقة ؟ »
الذى ظهر سنة ١٩٤٥ ، ولكن يبدو من هذه الدراسة أنه ظل متأرجحا بين
الواقعية والمثالية « ومثاليه نيتشه بنوع خاص » على الرغم من أنه كان يريد
أن يتجاوز النضال القائم بين المذهبين ، ولكنه لم ينجح تماما فى هذه
المحاولة .

وأيا كانت المآخذ التى يمكن أن تؤخذ على هذه الفلسفة فلا يستطيع
أحد أن يجادل فى أنها فلسفة انسانية وانسانية مطلقة ، لأنها محاولة
لتفسير الوجود ابتداء من الانسان كما أنها لا تلجأ الى أى مبدأ عال فى
هذه المحاولة .

وسترى فى الفصل القادم كيف يحاول « سارتر » أن يسد الثغرات
فى هذه الفلسفة وأن يتعمق فى بعض الموضوعات التى لم يمنحها « هيدجر »
حقها من التعمق ، لأن فلسفة « سارتر » ليست فى الواقع غير شرح وتكملة
لفلسفة هيدجر .

جان بول سارتر

(۱۹۰۵)

لا تخلو حياة «سارتر» من العنصر التراجيدي الذي يميز حياة العظماء من المفكرين والفلاسفة ، وهذا العنصر التراجيدي أو عنصر المأساة سيحسون له أكبر الأثر في تطوره الروحي ، وفي تلوين أعماله الفنية والفلسفية بطابع خاص .

ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ ولم يلبث والده - وكان ضابطا بالجيش الفرنسي - أن توفي بعد مولده بثمانية أشهر ، فنشأ سارتر يتيما فاقدًا للعنصر الأبوي في حياته ، وجعله هذا اليتيم يتعلق بأمه تعلقا شديدا يصل إلى حد العبادة ، فإذا علمنا أن هذه الأم كانت من الشخصيات الحاملة التي تفيض رقة وحنانا أدركنا خطورة هذه العلاقة القائمة بين الأم والابن وما يمكن أن يكون لها من أثر سيء على طفل مرهف الحس ، معتل البنية «كجان بول سارتر» .

وأحس الطفل باضطراب حياته وارتباكها وافتقارها إلى الاستقرار حينما رحلت أمه إلى باريس للعيش مع أبويها . وكانت جدته هي الشخصية المسيطرة على حياتهما في هذه الفترة مما أصاب تقديسه لأمه بجراح لا تندمل ، إذ كان ينظر إليها باعتبارها الهة ، وليس من اليسير عليه أن يرى هذه الآلهة حيا على رحمة الجدة وعطفها .

بيد أن حنان الأم كان أكبر عوض له عن قسوة الحياة التي يحيها فقد كان الموضوع الوحيد لحبها ، وضاعف من هذا الحب يتمه واعتلال صحته ، وعلى هذا نستطيع أن نقول أن سارتر قد ظفر في طفولته بأكثر من نصيبه من الحب والحنان .

وليس من شك أن طفلا ينشأ في هذا الجو النسوي الرقيق يكون عرضة لانحرافات نفسية شديدة ، وأن أقل إهمال يتخيله قد يسبب له صدمات عنيفة تؤثر في نفسيته تأثيرا لا يمحي .

ووقعت الطامة الكبرى حينما تزوجت أمه للمرة الثانية ، وكان قد بلغ الحادية عشرة من عمره ، وشدا حظا غير قليل من دراسة الأدب ، فقد كان طفلا ذكيا مبكر النضوج ، سريع التحصيل ، قوى الفطنة .

وبهذا الزواج تألفت العقدة الأساسية في مأساته . وهو هنا يشبه «بودلير» الشاعر الفرنسي الذي ألف عنه «سارتر» فيما بعد كتابا يحلل فيه شخصيته تحليلا وجوديا ، وهو لم يكن ليفعل ذلك لولا أنه يشعر بما بينهما من قرابة في الروح واشتراك في المأساة ، فكلاهما أحب أمه إلى درجة العبادة وكلاهما صدم في هذا الحب في سن مبكرة (تزوجت أم بودلير وهو في السابعة من عمره) وكلاهما كان عليلا مرهف الحس واسع الخيال ، بيد أن الأثر الذي تركته هذه الحادثة يختلف عند كل منهما - فبودلير اكتفى بالتمرد الداخلي على الحياة ، ولكنه ظل محتفظا بالقيم الأساسية القائمة دون أن يحاول تحطيمها بينما أدت بسارتر إلى

انكار كل القيم الاخلاقية القائمة ، وجنحت به الى تحطيم كل القيود أية كانت ، والى انكار الحب والأمومة ، وكل العواطف الانسانية النبيلة التي يمكن أن تربط الانسان بالآخرين .

ولا شك أن هذه التجربة العميقة التي استيقظ سارتر بعدها ليجد الاساس الذي شيد عليه وجوده وهو حب أمه له قد انهار - هذه التجربة هي التي دفعته الى القول بان وجود الانسان ليس هناك ما يبرره *sanl justification* والتي دفعته الى الاتحاد الذي يختلف عن الحاد هيدجر في أنه الحاد عاطفي وهذا أسوأ ضروب الاتحاد .

وعاش سارتر في الخيال منذ هذه اللحظة بعد أن وجد الواقع مر المذاق لا يستطيع استساغته ، والتحق بمدرسة «لاروشيل» وكان زملاؤه فيها يكبرونه كثيرا ، وهذا ما يفسر لنا حديثه المتصل عن الانحرافات الجنسية في مسرحياته وقصصه ، ولما حصل على الدبلوم بعد خمسة أعوام من التحاقه بالمدرسة أرادت أمه أن يلتحق بكلية الهندسة ، ولكنه كان يهوى الرياضيات بفطرته ، فلم يرضخ لهذه الرغبة ، ودخل مدرسة « النورمال » العليا وهناك تعرف على « مونييه » صاحب مجلة الروح *Esprit*.

وكان سارتر في هذه الفترة طالبا مجتهدا شغوبا بالقراءة والاطلاع غريبا في اختياره للكتب التي يقرأها ، فبينما كان أقرانه يقبلون على قراءة «أندريه جيد» و «جيرودو» كان سارتر يلتهم مؤلفات « فاريير » و «أناطول فرانس » التهاما ، كما كان يعشق أدب « بروسست وفاليري » وآلان . وكان الى جانب هذه المطالعات يكتب قصصا خيالية عجيبة ، ومقالات فلسفية متعددة وكان يستغرق في الكتابة استغراقا شديدا ، ويكتب في سرعة فائقة وخصوبة رائعة أوغرت عليه صدور زملائه وزرعت في نفوسهم الحسد والغيرة .

وبعد تخرجه أمضى سنوات تجنيده ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة في مدرسة «باستير بباريس» ، وبدأت مجلة «أوروبا» في نشر مقالاته سنة ١٩٢٧ وكانت أهم المقالات التي نشرها حينذاك مقالة عن « فرانسوا موريك » خالف فيها النقاد جميعا .

وفي سنة ١٩٣٨ نشر روايته « الغثيان » « La Nausée » فوطد بها مستقبله ككاتب روائي تنبأ له النقاد بمستقبل عريض في عالم الأدب لما امتازت به هذه الرواية من طرافة في الموضوع وأصالة في الفكر والاسلوب .

ولما نشبت الحرب العالمية الثانية اشتغل بالتمريض ووقع أسيرا في قبضة الالمان وعاش فترة طويلة في معسكرات الاعتقال الالمانية ، ولما وضعت الحرب أوزارها ألقى ، «سارتر» نفسه شهيرا بين مواطنيه لا يدانيه في هذه الشهرة غير الكاتب الفرنسي «لوى أراجون» ، فقد نشر سارتر عدة مسرحيات مثلت منها مسرحية « الذباب » و « الحلقة المغلقة » كما نشر سلسلة من الروايات بعنوان « طرق الحرية » ضمن بها خلوده .

وأنشأ سارتر مجلة «العصور الحديثة» سنة ١٩٤٥ ، واستطاع أن يجمع حوله عددا من التلاميذ كانوا يتحلقون بين يديه في كافية «ديفلور» ومن هؤلاء «سيمون دي بوفوار وموريس مرلوبونتي وجان جرنبيه وجورج باتاي» وغيرهم .

وزار سارتر أمريكا وكندا سنة ١٩٤٦ حيث لقي حفاوة بالغة من الأمريكيين لما عرف به من عداء للشيوعية ، وفي هذا العام نفسه أصدر سارتر كتابه «الوجودية نزعة إنسانية» وفيه يدافع سارتر عن مذهبه ، ويربط فيه بين الحرية والمسئولية .

وفي سنة ١٩٥٢ قام خلاف بينه وبين صديقه الحميم البيركامو لأنه لمس لديه اتجاهها نحو الاعتراف بالأبدية وهذا ما ينكره سارتر كل الإنكار واستبدل به كتابا اتهم بالسرقة وأمضى عدة سنوات في السجن هو «جان جينيه» الذي ألف بعد خروجه من السجن «يوميات لص» وقد أعجب به سارتر وعده نموذجا للرجل الذي يبنى حرته في مجتمع يرفض هذه الحرية ويستنكرها .

والواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ننفذ الى مذهبه كله ، فقد شغلت هذه الفكرة حيزا كبيرا من مذهبه بل نستطيع أن نقول ان وجودية سارتر دارت كلها حول فكرة الحرية . وفكرة سارتر عن الحرية تختلف كل الاختلاف عن أية فكرة سابقة عن الحرية ، فهي تعنى لديه الوجود الانساني بأسره . . . وأعجب من ذلك أنها تعنى العدم أيضا .

وسارتر يحاول أن يحطم فكرة الضرورة التي تفرض على الانسان من الخارج والتي تستمد من ثبات الاشياء ، أو من نظام أخلاقي موضوع ، وذلك لان سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد ، وإنما الفرد هو الذي يخلق فرديته التي تميزه عن غيره من الناس وهذا يعنى قوله « ان الوجود سابق على الماهية » .

وليس معنى هذا القول اننا نختار النوع الذي ننتمى اليه - فاننا لا نستطيع أن نختار مثلا أن نكون أزهارا أو غزلانا ، وانما نستطيع أن نختار في حدود انسانيتنا أو آدميتنا فنكون جبناء أو شجعانا - علماء أو جهالا . . الخ . وحتى في هذه الحدود نفسها توجد نسبة ضئيلة من الاختيار فليس في قدرة انسان جاهل في الأربعين من عمره أن يصبح أستاذا جامعا .

ومع هذه التحديدات جميعا يرى سارتر أن فرصة الاختيار كبيرة جدا فاذا كنا لم نستطع اختيار المجتمع الذي ولدنا فيه ، والعصر الذي ولدنا فيه ، والعصر الذي نشأنا فيه ولم نستطع اختيار ذكائنا أو دماجتنا فاننا نستطيع أن نختار الموقف الذي يمكن أن نتخذه من هذه المفروضات كلها .

فالعامل مثلا يستطيع أن يرضى بحياته كما هي دون محاولة لتغييرها ولكنه يستطيع أيضا أن يكون عاملا « ثوريا » يحاول أن ينهض ببطبقته وأن يكتسب لها حقوقا جديدة وقد أكون ضعيفا رغم أنفي ولكن موقفى

من هذا الضعف يتباين فقد أخفى ضعفى أو أظهره للناس ، أو أجعله موضوعا للزهو أو موضوعا للمدلة .

وهذا الموقف الذى اتخذه تجاه نفسى وتجاه مكاني الذى لا حيلة لى فيه من الحياة ، هذا الموقف كفيل بتغيير نفسى ، وهكذا أفتح طريقا جديدا للحرية فأستطيع أن أضفى على الماضى الذى لا يمكن تغييره القيمة التى أريد ، ويتغير تبعاً لذلك الاثر الذى يمكن أن يتركه على أفعالى الحاضرة والمستقبل .

ولكن « سارتر » لا يقف عند هذا المعنى من معانى الحرية اذ لا يعتقد أن اختيارنا لهذا العمل أو ذاك نابع عن تفكير لاحق ، وإنما يعتقد أن أعمالنا جميعا قائمة على غايات سابقة وضعناها لانفسنا ، وأنا فى اختيارنا لهذه الغايات كنا أحرارا تمام الحرية . ويصل « سارتر » من هذه المقدمات الى نتيجة « محتومة » وهى أن كل أعمالنا سواء عرفنا دوافعها أو لم نعرف . وسواء أرجعناها الى أسبابها أم لم نرجعها ، قائمة على اختيار حر حرية مطلقة لم يتدخل فيه التفكير أو التدبير . بل هو وجودنا فى هذا العالم شئ واحد ، وذلك لان كل تفكير وتدبير ينشأ فى العالم عن الحرية . . . عن وجود الانسان .

ومعنى هذا كله أننا أحرار منذ البداية وأن المعايير المختلفة التى نزن بها الاشياء والدوافع المباشرة التى نتخذها أساسا لسلوكنا حرة تمام الحرية .

ولا تقتصر الحرية على أفعالنا وحدها لكنها تمتد الى عواطفنا ومشاعرنا جميعا لأن هذه العواطف والمشاعر تعتمد على وجودى الخاص ، وهى عبارة عن مواقف ذاتية أحاول بها أن أصل الى الغايات التى وضعتها حريتى الأصلية .

الحرية عند « سارتر » لا تختلف عن وجودى فى شئ بل هى وجودى نفسه ، وأنا فى كل أحوالى حر . . فى الخوف والجزع والتعب والغضب . . الخ . .

ولندرس حالة كحالة التعب مثلا لنرى كيف يمكن أن يكون الانسان حرا فى تعب .

عقدت عزمى على القيام برحلة أو نزهة سيرا على الاقدام ، ولكننى فى منتصف هذه الرحلة أحسست بالتعب ، فطرحت سلتى على الارض وعدلت عن هذه الرحلة فيلومنى رفقاءى لاننى لم أتم هذه الرحلة . ولكن الواقع أن الناس ينظرون الى تعبى من الخارج ، ولا ينظرون اليه كما أنظر اليه أنا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أفعل شيئا آخر غير ما فعلت ، والا كان لابد من تغيير نفسى تغييرا كاملا . فتعبى لم يعد محتملا وأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمله ، فأنا اذن الذى يقدر مداه ، وذلك لاننى أعيش فى تعبى ، وأنا الذى أقوم هذا التعب بمقدار الاختيسار الاصيل الذى أخذته لنفسى ، فوجودى يختلط ويمتزج بهذا الاختيار .

فسارتر اذن يمزج بين الحرية والوجود ، بين الحرية واللامعقول ، بين الحرية والتلقائية التى يشعر بها الفرد لاشباع مشاعره وتنفيذ أغراضه .

وهو يميز بين نوعين من الناس على أساس هذا الفهم للحرية ، فهناك موقفان أساسيان يمكن أن يفهما الانسان بالنسبة الى نفسه .

الموقف الاول هو أن نقاوم المشاعر والميول والدوافع التى تعارف الناس على أن من الواجب كبتها والقضاء عليها ، فاذا خرجنا على هذا المؤلف أحسسنا بالندم وتأنيب الضمير .

والموقف الثانى هو أن نستسلم لدوافعنا التلقائية لا عن طريق سلبى محض ولكن بعزم قاطع على أن نكون أنفسنا .

وسارتر يختار لأبطال رواياته وقصصه ومسرحياته هذا الطريق الاخير على امل الوصول الى حقيقة أو مجموعة من الحقائق لا يستطيع الرجل العادى أن يصل اليها . هذا الموقف هو ما يسميه سارتر «بالغش» tracherie لأنه متهم من جانب الناس العاديين لأن فيه نوعا من التحدى للأوضاع المألوفة والنظم الاخلاقيةالموضوعةوالعرف العام ، أما الشخص العادى الذى يختار الموقف الاول فيحيا حياة آلية صرفة ، ومن الممكن استبداله بأى شخص آخر ، وهو خاضع تماما للنظم والايوضاع القائمة، ويسمى «سارتر» الناس الذين يحيون هذه الحياة بالانذال «Les Salauds». والتجربة العميقة التى يعانيتها «الفشاشة» هى تجربة الغثيان وهى التجربة التى كشف بها «سارتر» عن معنى الوجود . والغثيان هو الشعور الذى ينتاب المرء حينما يشعر بما فى وجود الاشياء من امتلاء وصفاقة .

ولكى يتجنب الناس هذا الشعور بالغثيان يلجأون الى ثلاث حيل هى العلم والسحر والجنون ، فالعلم يضع القوانين المختلفة لتثبيت الحقائق المتفرقة المتكاثرة ويطبعا بطابع الوحدة ، وهى شىء لا وجود له فى الواقع وانما يبدع العالم هذه القوانين لكي يهرب من مستقبل لايمكن التنبؤ به ولا يحكمه قانون أو صيغة معينة . والسحر أيضا اعتقاد فى وجود أشياء ثابتة وماهيات محددة ومعايير مطلقة لا تتغير ، وهذه المعايير نستطيع أن نبعتها بمجرد تسميتها . والجنون : هو أن نخلق عالما آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه .

وهذه الحيل جميعها يكشف عنها «الفشاشة» النقاب وبالتالي يهددون الأمن والطمأنينة والاستقرار الذى يركن اليه «الانذال» .

ونكن ما هى شروط الغش ؟

الشرط الاول هو أن ننصرف عن شخصيتنا وأن نزهده فيها ، والشخصية هاهنا معناها الشعور الواضح الذى يعوق تلقائية الوجود ، وتدفعه الحر ، وكذلك تلك الارادة التى يدعو اليها فلاسفة الواجبوالتي

تؤدي الى نتيجة واحدة ، هي خضوعنا لافكار ومشاعر صناعية مزيفة
معتله ، ومعنى هذا كله أن نترك ال « أنا » لتتبع منطقتها الخاص بحيث
يمكن أن أقول ان شيئاً يفكر في بدلا من أن أقول «أنا أفكر .. أنا أفعل ..»
فكلما فكرت كلما ابتعدت عن الوجود ، ويفضي هذا « اللاتشخص » أو
«اللاتبلور» الى حذف كل ما يكون عالقا بالفكر من أشياء مفتعلة ، وتركيبات
اجتماعية معقدة، وخضوع لاوامر ونواه غريبة عن شخصياتنا وكل ما ينشأ
عن التأثير العائلي ، أو الاجتماعي ، أو التقاليد المتحجرة ؛ وبهذا نلغي
الستار القائم بيننا وبين العدم ، وهذا الستار هو الذي يحمينا من
الغثيان .

والشرط الثاني هو الانصراف عن الماضي ، وهذا يرتبط بالشرط
الاول - الخاص بالعزوف عن الشخصية ويقول أحد أبطال روايات
« سارتر » اننى أريد أن أكون بلا رائحة ولا ظل ، وبلا ماض ، والا أكون
غير انتزاع خفى لنفسي نحو المستقبل . والمرء يسحب الماضي خلفه كأنه
جثة ، ولا يستطيع الاندال أن يفعلوا شيئاً الا بالرجوع الى الماضي
لاستشارته ، فهم يعيشون الى الوراء لا الى الامام ويتقدمون ولكن الى
الخلف - وحينما يروون ماضيهم فانهم ينظرون اليه على أنه سلسلة من
المغامرات المسلية .

وهذان الشرطان سلبيان ، وهما يجعلان فى الامكان الكشف عن
عالم لا يصل اليه الاندال ، وذلك عن طريق الشعور بالغثيان ، وحينما
نشعر بهذا الشعور نرى ان الاشياء يمكن أن تكون أى شىء اذ لا ثبات لها،
وأنها اذا كانت لا تتغير كما يبدو للناس فذلك نتيجة لكسلها أو كسلنا
نحن ، وحينما نعانى هذه التجربة تفقد الاشياء المألوفة المعهودة هويتها
وثباتها ، ولا تعود الاسماء تنطبق على مسمياتها ، بل تبدو لنا الاشياء
بلا أسماء فى عناد وتحد وكأنها تزهر بماديتها التى لا معنى لها .

والواقع أنه لا ثبات فى الوجود الا ما نفرضه نحن عليه فرضا ،
كما انه لا وجود لقواعد أو اطارات محددة لا تتغير ، وفى مثل هذه التجربة
يتخذ الزمان والمكان مرونة تامة ، فاذا انزلت الحياة المألوفة التى نحياها،
وفرت من بين أصابعنا أصابنا الغثيان .

وفى هذه التجربة لا نستطيع أن نتحدث عن الاشياء ، فان الاشياء
هى ما أخلقه أنا حينما أتحدث عنها ، وحينما أنظر اليها بل أشعر ان
الوجود عرض عابر ، والاشياء موجودة دون أن نعرف لذلك سببا .

عالم « سارتر » اذن عالم تختفى منه الضرورة ، عالم نشعر ازاءه
بالخوف لانه يتضخم كما تتضخم الانسجة المصابة بالسرطان ، تتضخم
بدون حد ودون سبب معين ولا قانون معروف ، وانما يريد الوجود أن يملأ
كل شىء وأن يغزو كل شىء .

فتجربة الغثيان اذن تجربة ميتافيزيقية لانها تكشف لنا عن أعماق
الوجود ونحن نرى أن هذه التجربة فردية محضة ، ولا يمكن أن تكون الا

تجربة « سارتر » وحده ، ونستطيع أن نضع في مقابل هذه التجربة تجارب أخرى مضادة ومختلفة عنها كل الاختلاف .

وعن طريق الغثيان الذي يشعر به « سارتر » يميز بين نوعين من الوجود . الوجود الانساني ويسميه الوجود لذاته *l'être-pour-soi* ووجود الاشياء ويسميه الوجود في ذاته *l'être-en-soi* وهذا الوجود الاخير في هوية دائما مع نفسه أى انه هو نفسه دائما وذلك لانه يخلو من الشعور الذي يستطيع به الوجود الانساني أن يصبح شيئا آخر غير نفسه

ووجود الاشياء عند « سارتر » وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة ولا خالق يفسر وجوده ، والوجود الانساني أى الوجود لذاته هو الذى يهب للاشياء قيمتها ، وقبل أن يأتى الشعور *La conscience* الى العالم كان هذا العالم فوضى مطلقة لا معنى لها .

وبظهور الشعور فى العالم طرأ على الوجود النقص والعدم ، وقد قلنا من قبل ان الشعور عند « سارتر » معناه الحرية أو هو الحرية المطلقة، ولهذا فان الحرية هي أصل العدم فى هذا الكون، كما أن العدم هو الاصل فى هذه الحرية .

الوجود الانساني اذن نقصان *Manque* فى الوجود ، هذا النقصان لا وجود له فى عالم الاشياء ؛ ولهذا كان الوجود الانساني محاولة دائبة ومجهودا متصلا لكى يصل أن يكون ما يريد ، أى أن يصبح وجودا فى ذاته أى وجودا كوجود الاشياء ، مع الشعور بهذا الوجود أو هذا الكمال .

ومن الواضح أن مثل هذه المحاولة لا بد أن يكتب لها الفشل لان معناها أن يصبح الانسان الها ، أى كائنا خرافيا فى نظر « سارتر » لانه لا وجود لكائن يمكن أن يجمع فى نفسه بين هذين الوجودين المتناقضين وهو أن يكون انسانا وشيئا فى الوقت عينه ، أى أن يشعر أنه كامل متملى كالاشياء دون أن يفقد « الشعور » الذى يجعله يتمتع بهذا الكمال والامتلاء .

هكذا كان الانسان « محاولة فاشلة » أو عاطفة لا جدوى منها *passion inutile* كما يقول « سارتر » .

والانسان أشبه فى هذه المحاولة بحمار يجر عربة وأمامه حزمة من البرسيم مثبتة على طرف عصا مشدودة الى الحوامل الخشبية التى تربط الحصان بالعربة فهو لن يبلغها أبدا مهما طال به المسير . ونحن كذلك نتجه نحو امكانياتنا كما يتجه الحمار نحو البرسيم وما نحن ببالغين منها شيئا ، وقصارى القول ان الانسان هو الكائن الذى لا يستطيع اللحاق بنفسه *L'être qui ne peut se rejoindre* لان ذاته تفر منه دائما متجهة نحو مستقبل بعيد لا سبيل الى بلوغه والقضاء عليه . هناك نوع من البعد بين الانسان ونفسه وهذا البعد هو ما يسميه « سارتر » بالعدم أو يسميه أحيانا « مرض الوجود » *La maladie de l'être* أو تخلخل فى الوجود *décompression* وهو عملية مستمرة من الاعدام *néantisation* لانها تختار

بين الامكانيات المختلفة وفي هذا الاختيار اعدام للامكانيات المنبوذة . ولا
تعدم هذه الفكرة مشابها لها في فلسفة « برجسون » اذ يقول : « ان
الشعور عبارة عن اختيار قبل كل شيء » .

وبهذا نستطيع ان نفهم العلاقة بين الحرية والعدم في فلسفة
« سارتر » اذ لما كان الانسان يفعل ما يختار ، وهو في أثناء هذا الفعل
يخلق نفسه ويخلق ماهيته ، ولما كان الانسان لا يستطيع الا ان يختار
نفسه ، وهذه النفس قائمة على العدم المطلق بطبيعتها ، كانت الحرية
عبارة عن اختيار العدم . وهذا هو السبب الذي حدا بنقاد سارتر الى
اتهامه بأن الحرية التي يدعو اليها لا قيمة لها لانها حرية لا تقود الا الى
العدم والفناء ، ومن ثم فان فلسفة « سارتر » فلسفة للعدم وليست
فلسفة الوجود ، فلسفة قائمة متشائمة لا تدفع الى العمل والى الحياة ،
واذا كان « سارتر » يفتح بالحرية بابا ، فان هذا الباب لا يفضي الا الى
هوة سحيقة من العدم الذي لا قرار له .

وقد حاول « سارتر » ان يرد على هذه الاعتراضات جميعا في كتابه
« الوجودية نزعة انسانية » وذلك بأن يربط بين الحرية والمسئولية
فلا حرية بلا مسئولية ولا مسئولية بلا حرية ، ومن الواضح ان « سارتر »
لم يأت في ذلك بجديد ولكن الجديد الذي يأتي به « سارتر » هو أن
نطاق هذه المسئولية يتسع عنده حتى يشمل كل ما يحدث في العالم ،
فأنا مسئول عن الحرب العالمية الاخيرة لاننى عشتها ، وما دمت قد عشتها
فقد اخترتها ، أليس الاختيار معناه الحياة ؟

والمسئولية هنا هي مسئولية الموقف situation الذي اصطنعه
من الأحداث الجارية التي تقع أثناء حياتي ، فأنا أصبح مسئولا مثلا عن
الاحتلال البريطاني اذا رضيت به ورضخت له ، ولكنى لست مسئولا
عنه حينما أناهضه ، وأدعو لانهايه ، ولا أعترف به .

ولما كان الوجود سابقا على الماهية - كما سبق أن بينا - فان الانسان
مسئول عن نفسه فليس معنى ذلك أنه مسئول عن فرديته المحدودة
فحسب ، ولكنه مسئول عن الجميع ، اذ أننا في كل اختيار نعتزمه ،
وفي كل فعل نقوم به نقدم للانسانية في الوقت نفسه صورة للشخصية
أو « للانسان » الذي يجب أن يكون ، فاختيار هذا أو ذاك معناه أننا نؤكد
قيمة ما نختار لأنه ليس من الممكن أن نختار « الأسوأ » فالمسئولية هنا
أعظم مما نتصور لانها تنتظم الانسانية جمعاء . والفعل الفردي موجه الى
الانسانية كلها ، لاننا في أثناء الاختيار نختار « الانسان » وهذا هو معنى
القلق الذي يصاحب الاختيار ، لان الانسان الذي يقف من الانسانية كلها
موقف المشرع لا بد أن يشعر بجسامة المسئولية الملقاة على عاتقه ، ومن
الواضح أن الناس جميعا لا يشعرون بهذه المسئولية وأنهم يهربون منها
بشتى الطرق خوفا من هذا القلق الذي يصاحبها ، وشعورهم بأن
الانسانية كلها عيون ترصد حركاتهم وسكناتهم ، وأنهم اذا سلكوا سبيل
المسئولية فلا بد أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال : هل نحن حقا ذلك
الشخص الذي يجب أن تحذو الانسانية كلها حذوه ؟

ومثل هذا القلق لا يمنع من العمل ؛ وانما الأخرى أن "يدفع" إلى الفعل وإلى النشاط .

وعلى هذا يدافع سارتر عن وجوديته بأنها ليست فلسفة تدفع إلى الخمول والتقاعد عن الفعل ، ولا يمكن أن يقع اللوم على الوجودية حينما يلجأ قوم إلى التراخي والكسل ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم « هناك دائما من يستطيع أن يفعل ما أعجز عن فعله » فقد وجد دائما مثل هؤلاء الناس قبل ظهور الوجوديات المختلفة .

ووجودية سارتر على العكس من ذلك تماما لأنها لا تعترف بواقع غير واقع الفعل ، وهي تقرر أن الانسان ليس شيئا آخر غير أفعاله .

« أنت لست امكانياتك وانما أنت أعمالك » أنت لا تقاس بما تأمله ولكن بما تفعله . أنت لست عبقريا الا بمقدار المؤلفات التي أنتجتها لا بمقدار المؤلفات التي كان من الممكن أن تنتجها ما دمت لم تنتجها . أنت مرتبط بحياتك وأنت الذي ترسم خطوط شخصيتك ، وخارج هذه الشخصية لا يوجد شيء .

وينكر « سارتر » أن الوجودية فلسفة متشائمة بقوله أنها نوع من التفاؤل القاسي ، وإذا كان سارتر يتخذ من الضعفاء والمرضى والمنحرفين أبطالا لقصصه ومبرحياته ، فإنه لا يذهب مذهب « اميل زولا » فيلقى تبعة هذا الضعفاء والمرضى والانحراف على المجتمع أو على الوراثة أو على البيئة ، فإنه لو فعل ذلك لاطمأن الناس ، ولوجدوا الأعذار المختلفة التي يمكن أن يبرروا بها ضعفهم ومرضهم وانحرافهم ، أما « سارتر » فإنه يلقي التبعة كلها على الفرد ، فيقول ان الجبان مسئول عن جبته ، والضعيف عن ضعفه ، ولم يصبح الواحد أو الآخر على ما هو عليه الا نتيجة لأعماله وموقفه من الحياة .

وبالاختصار يمكن أن نقول ان الفرد هو الذي يبدع القيم لانه لا وجود للقيم قبله في الحياة ، وقبل أن نحيا لم تكن الحياة شيئا ، فعلينا أن نضفي عليها المعنى الذي نراه ، وليست القيم شيئا غير هذا المعنى الذي نختاره وننحن على هذا الاختيار مرغمون ، ولا عذر لنا في الامتناع عن الاختيار لاننا وقد ولدنا - ولا حيلة لنا في هذا الميلاد - علينا أن نتحمل المسؤولية الكاملة التي يلقيها علينا الوجود في هذا العالم والوجود في العالم ليس شيئا آخر غير مجموعة من المناسبات والفرص لتحقيق وجودي الخاص ، أي أن أمنح للعالم معنى .

هذا هو الموقف الذي لا يستطيع الفرار منه الا بما يسميه « سارتر » « الايمان الملوث » ولكنني في اللحظة التي ينتابني فيها القلق فيكشف لي عن حريتي وعن العدم الذي يكتنفها من كل جانب ، في هذه اللحظة لا أجد لي عذرا أو ندمًا أو أسفا لأنني أصبحت هذه الحرية نفسها التي يؤكد الوجود في الفعل الذي به أكتشفها .

ولكن كيف يمكن أن نكتشف الاختيار الاصيل لفرد من الأفراد ؟

كيف يمكن أن نكتشف القيمة الحقيقية التي يمنحها للوجود ، وهذه القيمة السابقة على كل منطق ؟

لا يمكن أن نقوم بالكشف عن هذا «الاختيار الاصيل» الا «بالتحليل الوجودي» ، ويقوم هذا التحليل على أساس أن الانسان كل واحد وليس مجموعة من الصفات ، وأنه يتبدى كله في سلوكه سواء في أعظم أفعاله أو أشدها تفاهة . ويرجع السلوك الانساني عامة الى الرغبة في سد النقص الذي يتصف به الوجود لذاته ، أي الشعور ، وذلك بأن يشعر المرء بما في الاشياء من امتلاء وهوية وهذه الرغبة سراب على أي الحالات وهي « غرور الغرور » كما يقول « سارتر » .

فأين نجد القيمة الحقيقية للوجود الانساني ان لم تكن في مواجهة الحرية لنفسها ، وفي اعترافها بأنها القيمة الاولى والاخيرة ، وأنها عدم الوجود باعتبارها الوجود الذي ليس هو نفسه ، وفي اصرافها عن طلب هذه الهوية مع نفسها بل على العكس من ذلك أن تحتفظ باستمرار بالبعد القائم بينها وبين نفسها ، بهذا وحده يمكن أن يصبح المرء أساسا لنفسه وأن يكون الكائن الذي توجد القيم بوساطته ، وتصبح الحرية هي العدم الذي يوجد على أساسه العالم ، بهذا الشعور وحده يصبح الانسان مكتفيا بذاته .

وما يريد « سارتر » من هذا كله هو أن يعترف المرء بفشله في بلوغ ما يريد ، وهو في هذا الاعتراف بالفشل يتخلص من الاوهام التي يمكن أن تراوده ، والتي قد يسعى اليها فيفشل في نهاية الامر . لان النجاح لم يكتب لطبيعة هذه المحاولة نفسها ، وحينما يعترف الانسان بأن الوجود عبث لا قيمة له ، ولا جدوى منه يحيا بذلك حياة حقيقية ، ويصبح أساسا لنفسه دون اوهام أو مبررات أو أعذار .

ولسنا ندري كيف يمكن أن يوفق « سارتر » بين هذا القول وبين ما يدعيه في دفاعه عن فلسفته بأنها فلسفة الفعل ، فان أعظم الافعال يستوى مع أحقرها في مثل هذه الفلسفة التي نرى أن الفشل حليف الانسان أيا كان اختياره الاصيل .

وكما يسم « سارتر » العلاقة بين الانسان ونفسه بميسم الفشل فإنه يسم العلاقة بين الانسان وغيره بهذا الميسم نفسه .

وفلسفة « سارتر » فلسفة مفتوحة على الآخرين أي أنها لا تدعو الى العزلة عن الناس ، وانما تعترف بوجودهم ، وهذا الاعتراف لا يجدى نفعا بعد أن يحلل سارتر العلاقات مع الآخرين ، ويصل من هذا التحليل الى أن كل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبين الغير فاشلة بطبيعتها .

ويرى « سارتر » أن في تركيب الوجود لذاته تركيبا آخر هو « الوجود للغير » être pour autrui ، والوجود لذاته يسلك أحيانا سلوكا نعيينا يكشف عن وجود الغير كالخجل مثلا ، فانا عندما أخجل انما أخجل من نفسي أمام الغير ، وحينما ارتكب عملا شائنا دون أن يراني

أحد فقد لا أخجل ولكننى حينما أتخيل أن أحدا كان من الممكن أن يرى»
ما فعلت ينتابنى الخجل . فالخجل أما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام
الغير بالتخيل ، فهو يرتبط دائما بشعور المرء أنه مرئى من الآخرين .

فنظرة الغير اذن التى تبعث الخجل فى نفسى من نفسى ، ولولا أن
الآخر يرانى وينظر الى لظل شيئا بين الاشياء لا يمتاز عليها فى شيء .
ولكن بنظرته الى يحيلنى أنا الآخر الى شيء بين الاشياء ، وأدخل فى
عالمه كموضوع للنظر والتأمل .

المسألة اذن صراع بينى وبين الآخر ، أو بتعبير أصح « مبارزة »
فالغير هو هذه الامكانية الدائمة لاحالتى الى موضوع مرئى ، وهو الارتداد
المستمر للأشياء نحو حد اعتبره موضوعا على بعد معين منى ، وفى الوقت
نفسه يفلت منى طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به ، وظهور الآخر
أشبه بتصدع يحدث فى عالمى ثغرة واسعة تنساب منها الأشياء نحو
الآخر دون أن أستطيع دفعا لهذا الانسياب أو وقفا لهذا التدفق .

والغير أيضا هو الامكانية الدائمة لكى يستحيل الى موضوع
منظور ، بوساطتى ، فأنرجل الذى يقرأ كتابا دون أن يسمع شيئا أو
يرى شيئا غير هذا الكتاب الذى بين يديه يمكن أن أنظر اليه باعتباره
« رجلا قارئاً » كما أقول عن هذه الصخرة انها « صخرة باردة » ولكن فى
اللحظة التى يطرح فيها الكتاب جانبا وينظر الى تزول عنه صفة الشيئية
لاستحيل أنا اليها .

فالأخر موضوع وذات ، كما اننى موضوع وذات ، والعلاقة بينى
وبين الآخر ليست علاقة معرفة ، ولكنها علاقة وجود ، وهذا الوجود
الذى أحياء حينما أشعر بالأخر وجود غامض مبهم غير محدد ، ويستمد
غموضه وابهامه وعدم تحده من حرية الآخر وهى حرية لا أستطيع
معرفة أو التكهن بامكانياتها . فكان وجود الغير بالنسبة الى حمل
بغض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة اليه لمعرفة فهو أشبه بالظل
الذى ينعكس على سائل متحرك لا يلبث على حال ، فكأنه ثمة عدم يفصل
بين وجودى الاصلى وذلك الوجود كما يراه الغير ، وهذا العدم هو حرية
الآخر كما أن العدم الذى يفصل بينى وبين نفسى هو حرىتى أنا . وعن
طريق حرىته يستطيع الآخر أن يتعالى على امكانياتى بامكانياته هو
الخاصة . فأراها تفر بعيدا عنى مصطحبة معها الأشياء ، والموضوعات
التي كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولى ، فالغير موت لامكانياتى
بحيث لا أعود سيدا للموقف بظهوره ، هذا ما يسميه « جيد » « بدور
الشیطان » وما وصفه « كفكا » « فأبداع وصفه فى روايتى « القضية »
و « القصر » .

وعند ما ينظر الى الغير أصبح موضوعا لأحكامه ، وبهذا المعنى
يمكن أن نعد أنفسنا عبيدا حينما نترأى للآخر . اذ لا أستطيع أن
أفعل شيئا حيال هذه القيمة التى حكم بها الآخر على أو حتى
معرفة ، فأنا فى خطر دائم من أن يتخذنى الغير وسيلة لتحقيق
امكانياته التى أجهلها بعد أن ينكر امكانياتى الخاصة .

والعلاقة التي بينى وبين ذاتى التي يراها الغير ويحكم عليها علاقة غريبة اذ اننى اعترف بها على أنها ذاتى على الرغم من اختلافها عن ذاتى ، فهي تحيا فى وسط جديد ، وتتكيف مع هذا الوسط ، وهي وجودى أنا ولكنه وجود له أبعاد جديدة ، وجود ينفصل عن وجودى الاصلى بهوة عميقة فأنا هذه الذات ، ولكنى لست الهوة أو العدم الذى يفصلنى عنها ، ووجودى للغير سقوط فى هذه الهوة المطلقة نحو موضوعيتى ، وذاتى كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلبلة .

ولا بد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطنى لكى تشعر بوجود الآخر . فالذات ليست هي الآخر . بل هي تنتزع ذاتيتها منه بان تنكر الهوة بينها وبينه ، وتختار نفسها على انها العدم الذى هو غير الآخر ، وبذلك تقفل عائدة على نفسها . وهذا الانزعاج الذى يؤلف الوجود لذاته هو الذى يجعل وجود الغير ممكنا ، وليس معنى ذلك أنه يهب الوجود للغير ، وانما تمنحه ذلك الوجود الآخر ، وألا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها الا بان تكون الغير ، فكأن حضور الغير للذات أمر ضرورى حتى تشعر بوجودها . وعلاقته السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، اذ يظل الوجود فى ذاته محتفظا بطبيعته الخارجية وهي الوجود فى ذاته ، وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئا جديدا الى ما قلناه عن شعور الذات بنفسها فلا يكفى أن ترفض الذات أن تكون الغير كى تشعر بذاتيتها ، اذ لا بد من أن ينفىها الغير أيضا ، أى أن تشعر بذاتيتها لكى تشعر بذاتيتها ، ولكى اعترف بوجود الآخر ، بيد أن ذاتى كموضوع هي الذات التى أرفضها ، وأهزلها عن نفسى ؛ واختفاء هذه الذات المرفوضة يعنى اختفاء الآخر ، ولهذا كانت هذه الذات المرفوضة *refuse* معقد الصلة ورمزا لانفصالى المطلق عن الآخر فى آن واحد وهي كائن حقيقى ينتسب الى أشد الانتساب لانه وجودى الخارجى *mon être dehors pour soi* . أو بتعبير أدق هي وجودى فى الخارج ، ولكنه ليس وجودا فى ذاته *en soi* أو وجودا لذاته وانما وجود للغير *pour autrui* .

وعن طريق الموضوعية التى يمنحها الغير لنا ، نستطيع أن نفهم انفسنا اذ تجعلنا هذه الموضوعية شيئا ثابتا محددا ، ويتضح ذلك من رسالة بعث بها « دانييل » بطل رواية « التعلق » الى صديقه ماثيو قال فيها : « هل ستفنى حينئذ عندما أخبرك بأننى لم أفهم مطلقا من أكون وما هي ردائى وفضائلى وكأنما يعترض أنفى طريق رؤيتى ، فلا أستطيع أن أراها ، كما اننى لا أستطيع أن أراجع مبتعدا عنها بما يكفى لكى أرى نفسي جملة ، وكنت أنت فى لحظة ما الوسيط بينى وبين نفسى ؛ وهذا آمن شيء لدى . اذ أن هذا الكائن الجامد الصقيق الذى كنته ، والذى أردت أن أكونه . . . هذا الكائن استطعت أنت أن تراه فى بساطة كما أراك أنت . . . هناك أدركت أن المرء لا يستطيع أن يبلغ نفسه الا عن طريق حكم الآخر عليه ، أو عن طريق بفض الآخر له . . . ولست أدري بباى اسم تسمى العلاقات القائمة بيننا . . . انها ليست الصداقة كما انها

ليست الكراهية تماما : فلنقل ان هناك جثة تفصل بيننا وهذه الجثة هي جثتي أنا . . .

وفى مسرحية « الذباب » يعكس رعايا « ايجست » الصورة التى فرضها عليهم الى درجة أنه هو نفسه لا يوجد فى النهاية الا بوصفه الصورة التى يتمثلها الآخرون عنه ، وفى هذا يقول « اننى أريد أن يحمل كل واحد من رعاياى صورتي فى نفسه وأن يشعر حتى فى وحدته بنظرتى القاسية تجثم على أشد أفكاره استسارارا . . . ولكننى قد أصبحت أنا نفسى أول ضحية لذلك . فلم أعد أرى نفسى الا كما يرانى هؤلاء الرعايا وانى لانحنى فى بثر نفوسهم ، وانها لتنفرنى وتجذببنى فى آن واحد . . . الهى أيها القادر على كل شئ . . . من أكون غير الخوف الذى يشعر به الآخرون نحوى ؟ »

ومثل هذه الفلسفة التى تنظر الى العلاقة بين الذات وبين الغير على أنها صراع ومبارزة لا ننتظر منها بطبيعة الحال أن تدعو الى الحب والصدقة .

والحب عند سارتر ما هو الا قناع لارادة القوة . والعاشق لا يريد الا أن يمتاك المعشوق بكل ابوسائل . وينتهى الصراع بأن يبتلع الواحد الآخر . فاما أن يفنى العاشق فى المعشوق . أو يفنى المعشوق فى العاشق وفى كلتا الحالتين يفشل الحب لأنه لا يبقى غير العاشق أو المعشوق .

ومن الطبيعى أيضا أن التجربة التى تقود الى الفشل فى الحب وبالتالي الى انكار وجوده ، هى نفسها التى يمكن أن تقود الى انكار الله وانكار وجوده ومهما يكن من أمر فإن التجربة السارترية خالية من كل ما يمكن أن يشير الى الله ، ولكنه لا يكتفى بأن يصف هذه التجربة كما فعل « هيدجر » ذون أن يذكر الله ، وانما يحاول « سارتر » أن يسوق الأدلة العقلية على أن وجود الله متناقض فى حد ذاته ، وهو يتخذ لذلك طريقين : فهو يحاول أولا أن يفند فكرة الله ككائن هو علة نفسه Causa sui مبينا ما فى هذه الفكرة من تناقض فيقول : ان الله لكى يكون علة نفسه يجب أن يوجد أولا لكى يصبح بعد ذلك علة لوجوده ، أى أن يوجد قبل أن يوجد ، وهذا تناقض واضح ، أو بعبارة أخرى يجب أن يوجد الله كعلة أولا قبل أن يوجد كمعلول وتظل فكرة وجوده كعلة غير قابلة للتفسير .

والطريق الثانى الذى يسلكه « سارتر » لانكار وجود الله ، هو أن الله يجب أن يجمع فى طبيعته بين الوجود فى ذاته - أى وجود الأشياء - وبين الوجود لذاته ، أى وجود الانسان ، وكلا الوجودين متناقض مع الآخر ولا يمكن الجمع بينهما فى صعيد واحد ، والا كان فى ذلك خلف وإحالة .

ومن الواضح أن سارتر يجعل من الوجود مرادفا لكلمة « حادث » أو « عارض » فاذا وجد الله كان حادثا أو عرضيا ، ولأن « سارتر » لا يعترف

بالضرورة فانه ينظر الى الوجود العرضي على أنه غير معقول أو لا معنى له
ويسحب هذه الصفة على الله أيضا ، ولو أنه قال بالوجود الضروري ،
اذن لما اتصفت فكرة الله عنده بهذه اللامعقولية ، أو «باتفاء المعنى» .

ومما يدعو الى العجب حقا أن يكون «سارتر» الذي يعد نفسه من
الد اعماء فلسفة «هيجل» العقلية محتفظا بنظرة هيجل الى الحقيقة في
قرارة نفسه دون أن يشعر بذلك . فقد كان «سارتر» على وشك الاعتراف
بمعنى الوجود وكان يمكن أن يصل عن طريق تجربة الغثيان الى نظرة
سليمة للوجود اذ بدأ يعتقد أن هذه التجربة تحمل رسالة ما وأنها
تشير الى شيء ما ، ولكنه لا يثبت أن يتذكر أنه لا وجود لأي رسالة ، لأن
الشئ الذي يوجد ولا يملك سببا قويا لوجوده لا معنى له absurde
أو بعبارة أخرى أن كل ما هو عرض عابر لا معنى له ، وهذه صورة
أخرى لفلسفة « هيجل » اتى تقول : ان الضرورة المطلقة هي وحدها
« المعقول » rationne وأن المعقول هو وحده الموجد - أو -
الواقعي .

وهذا خطأ يقع فيه كل من يدعى أن الوجود الواقعي الملموس لا معنى
له ، وأنه لا يشير الى شيء خلفه ، وسنرى فيما يلي أن يسبرز ومارسل
قد برئا من هذا الخطأ .

کارل یسبرز

(۱۸۸۳)

وحيثما ننتقل من الحديث عن «هيدجر» و «سارتر» الى الحديث عن «يسبرز» (١) و «مارسل» نشعر أننا انتقلنا من منطقة داكنة قاتمة الى منطقة مشرقة باسمه يسودها الامل ، وتشيع فيها الثقة وينتصر الحب .

واذا كان «سارتر» و «هيدجر» من الفلاسفة السلبيين فان «كارل يسبرز» و «جبريل مارسل» يضيفان الى الفكر الانساني شيئا ايجابيا لا شك فيه ، والواقع أن التشابه بين «يسبرز» و «مارسل» يبعث على الدهشة حقا ، فلو لم يؤكد لنا «مارسل» أنه وضع الخطوط الرئيسية في فلسفته قبل أن يتعرف على «يسبرز» لاعتقدنا أن «مارسل» قد استعار فلسفته كلها من «يسبرز» .

ومع ذلك فان الصورة التي عرض بها كل منهما فلسفته مختلفة أشد الاختلاف ، أما «مارسل» فانه يعرض علينا فلسفته في صورة «يوميات» ميتافيزيقية ، ومسرحيات فلسفية ، ومقالات متناثرة هنا وهناك، أما يسبرز فأكثر تنظيما من زميله الفرنسي ، فهو يعرض فلسفته في صورة مذهب متلاحم الأجزاء ، موغلا في الاحاطة والشمول والدقة والعمق .

واذا أردنا أن نضع «يسبرز» في موضعه من المذاهب الفلسفية رأينا أنه يجمع بين النار والماء في صعيد واحد ، فهو يجمع بين «هيجل» و «كيركجورد» و «نيتشه» وكل من هؤلاء الثلاثة يكاد يكون القطب المقابل للآخر ، ولا وجود في تاريخ الفلسفة لفلاسفة يصعب التوفيق بينهم مثل

(١) ولد «كارل يسبرز» في أولدنبورج بألمانيا في ٢٣ من فبراير سنة ١٨٨٣ ، وقصر اهتمامه في البداية على الطب النفسي ، فعين مساعدا في عيادة الامراض النفسية في هايدلبرج ، ثم أصبح بعد خمس سنوات محاضرا في الفلسفة بجامعة هايدلبرج ثم أستاذا سنة ١٩٢٠ .

وألّف «يسبرز» أول كتبه في علم النفس سنة ١٩١٣ وافضت به دراسته للأمراض النفسية الى دراسة المذاهب الفلسفية المختلفة وفقا للنماذج النفسية التي تكشف عنها هذه المذاهب ، وفي سنة ١٩٣٢ نشر كتابه الرئيسي بعنوان «فلسفة» .

وكان يدعو في الأعوام الأولى من سيطرة النظام الاشتراكي الوطني في ألمانيا الى تدخل الدول الغربية لانقاذ ألمانيا من الدكتاتورية وحكم الطغيان وسرعان ما فصل من وظيفته سنة ١٩٣٧ بسبب هذه الدعوة . ولما تم الانتصار لحلفاء عين سنة ١٩٤٥ عميدا لجامعة هايدلبرج بيد أن صحته لم تساعد على مواصلة العمل ، وظل رغم ذلك محتفظا بكرسي الاستاذية وفي سنة ١٩٤٨ قبل الدعوة لشغل منصب أستاذ فلسفة في جامعة «بال» بسويسرا .

هؤلاء الثلاثة . فـهيجل يمتاز بنزعة العقلية المتطرفة التي تريد أن تخضع الوجود كله لمبدأ عقلي واحد ، ومنطق صارم حازم لا شذوذ فيه أو التواء ؛ وفلسفة « كيركجورد » على العكس من ذلك مسيحية متطرفة لا عقلية مليئة بالمفارقات ، بل انها تحيا على هذه المفارقات وتتخذ نقطة بدايتها من الانتقال على مذهب هيجل وتحطيمه بشتى الوسائل كما بينا من قبل ، أما فلسفة « نيتشه » فهي فلسفة انسانية محددة لا مجال فيها للمذهب هيجل العقلي أو لمسيحية « كيركجورد » الوجودية .

فكيف يجمع يسبرز بين هؤلاء الثلاثة ؟

انه يستعير من « هيجل » تلك الرغبة القوية في تشييد بناء فلسفي متكامل ولكنه يقيم هذا البناء على أساس من المفارقات التي أتى بها « كيركجورد » ، ويقدم بهذا كله على مغامرة فردية يرتبط بها وجوده كله ، وينتهى بحبه للمصير وهو في هذه المغامرة ، وهذا الحب يشبه « نيتشه » الى حد بعيد ، ألم يكن مغامرا عنيدا في مجال الفكر الانساني ، وقرضانا لا يقر له قرار في البحث عن الحقيقة ؟ من الطبيعي اذن أن يصف يسبرز فلسفته بأنها ممزقة déchirée لانها تجمع بين هذه العناصر المتناقضة جميعا .

ورغم ما يريده « يسبرز » من اقامة فلسفة للوجود ، الا أنه لا يريد أن ينشئ علما للوجود ontologie ، كما حاول « هيدجر » وهذا موضع الاختلاف العميق بين « هيدجر » و « يسبرز » فان « هيدجر » لا يكتفى بتحليل الوجود الانساني ، بل انه لا يقوم بهذا التحليل لذاته ، وانما رغبة منه في الوصول الى معنى الوجود عامة ، ويعترض « يسبرز » على ذلك أشد الاعتراض ، فان « التعميم » الذي يبتغيه « هيدجر » يقتضى التجريد ، والتجريد يبتعد بنا عن الوجود الواقعي ابتعادا تاما لان الوجود لا يمكن أن يكون « تصورا مجردا » concept كما تبين ذلك « كيركجورد » بحق . فلسفة « هيدجر » اذن قضاء على الوجود منذ البداية .

أما « يسبرز » فانه يبقى في مجال الوجود الانساني العينى ، ويرفض تحديد المعنى العام للوجود ، ولكنه يذهب الى أبعد من « هيدجر » اذ يحاول عن طريق دراسة « الأنا » أثناء فعلها الوجودى الخاص أن يصل الى الوجود المطلق اللامتناهى الذى يسميه « بالعـلو » transcendence ونسميه نحن « الله » فكلا الفيلسوفين يتجاوز الوجود الانساني ، أما « هيدجر » فيتجاوزه أفقيا نحو التعميم ان صرح هذا التعبير ، وأما يسبرز فيتجاوزه رأسيا متجها نحو الله نحو الاتحاد التام والاندماج المطلق مع القوة العليا في الوجود التي هي أصل وجود « الأنا » .

هذه هي المخاطرة التي يقوم بها « كارل يسبرز » ويستطيع المرء لاول وهلة أن يتبين الروح الدينية السائدة في هذه الفلسفة حتى لقد خلع بعض الفلاسفة من أمثال « بارت » صفة النبوة على « كارل يسبرز » . والواقع أن لفلسفة « يسبرز » صفة « حضارية » واضحة ، اذ تنبع من المحنة التي تعانيها الحضارة في العصر الحديث ، وتتخذ من الأزمة الروحية التي يعانيها هذا العصر دافعا للخلاص وأساسا للفلسفة .

ففى ميدان الفلسفة، انقضى ذلك العهد الذى شهد بناء المذاهب الفلسفية الشامخة ، هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يحيطون بميادين العلم المختلفة ليعرضوا علينا بعد ذلك صورة متكاملة للكون ، ويبدو أن هذا النوع من الفلاسفة قد ذهب الى غير رجعة (أرسطو فى الفلسفة القديمة وهيجل فى الفلسفة الحديثة) فان الفلاسفة فى عهدنا هذا يقنعون بالتخصص فى التفاصيل الدقيقة والاستاذ الجامعى يحيا على أفكار غيره دون أن تكون له أفكاره الخاصة .

وقد كان من المحتم أن ينقضى عهد بناء المذاهب ، اذ لم يعد فى وسع المفكر أن يقف من الحياة موقف المتفرج ، بل لا بد له من أن يخوض غمار الحياة مع الحائضين، وأن يأخذ من حياة الفعل بنصيب قل أو كثر ، وانتهى عهد الاستغراق فى التأمل فلم يعد له مكان فى حياتنا الراهنة ومن ناحية أخرى تضخمت المعارف الى درجة لم يعد فى طاقة انسان أن يمثلها جميعا بمفرده حتى ولو أتاحت له قدرة عقلية خارقة ، وذاكرة جبارة تعي كل ما يلقي اليها من معارف . وهذا كله كفىل بأن يفقدنا الثقة فى أنفسنا هذه الثقة التى كان يتمتع بها أجدادنا ، فتنحن نعتزف الآن بأن دراسة التاريخ أساسية ، وأن الانسان لا يستطيع أن يدرس مادة من المواد متجاهلا ما أتى به سابقوه فى هذه المادة ، بل لقد ذهبنا الى أبعد من ذلك ، فجعلنا المجتمع شرطا أساسيا فى تكوين أفكارنا ومزاجنا ، وما فتئت هذه الفكرة تطاردنا وتبعث الجزع فى نفوسنا حتى بتنا نعتقد أن أفكارنا صادقة بالنسبة اليها فحسب وأن من الممكن أن تكون لغيرنا أفكار أخرى صادقة بالنسبة اليهم أيضا .

ورغم هذا كله فاننا لا نستطيع الانصراف عن البحث عن الحقيقة ولا بد أن نسأل أنفسنا تلك الاسئلة القديمة الخالدة التى سألها كل مفكر حر وهى : من أين أتيت ؟ وماذا أستطيع أن أعرف ؟ وماذا يجب أن افعل ؟ ان الانسان بطبعه يبحث عن « ايمان » معين يستطيع به أن يوجه حياته ، انه يبحث عن معتقدات يهتدى بنورها فى طريق الحياة . ذلك الطريق الذى يقف لنا الموت فيه بالمرصاد . ولهذا فاننا نقنع بالاضواء النحيلة الخافتة التى يمكن أن تهدى أقدامنا ونحن نعلم أننا مغامرون بحياتنا فى كل خطوة نخطوها .

وهذه الروح الجديدة التى يمكن أن نسميها باليقظة الروحية هى التى أشاعها كل من « نيتشة » و « كيركجورد » فى تاريخ الفلسفة ، وهى التى تتضاءل الى جانبها كل ما وصل اليه الفيلسوفان من نتائج . فقد تعلمنا منهما أن الفيلسوف يجب أن يبحث عن الحق دون الالتجاء الى سلطة خارجية أيا كانت . مخاطرا فى ذلك بحياته متعرضا للزراية والاحتقار والاستشهاد ، متوقعا أن يسئ معاصروه فهمه بل ألا يفهموه على الإطلاق ، منصرفا عن اكتساب التلاميذ والاتباع لأنه يريد من الناس جميعا أن يفكروا لأنفسهم وأن يبتدعوا قيما جديدة ، وقصارى القول أن يرتبط الفيلسوف فى البحث عن الحقيقة بكل كيانه لا بعقله وحده ، بل بوجدانه وعاطفته وحياته وعقله فهو يغامر بروحه فى سبيل الوصول الى الحقيقة كما يراها

هو دون عناية منه برأى الناس فى هذه الحقيقة، وعليه يعد ذلك أن يعرضها فى صورة منظمة منسقة . أما « نيتشة » و « كير لجورد » فلم يحاولا عرض هذه التجربة فى صورة منظمة ، وإنما اكتفيا بالأسلوب الشعاعى الذى يمتلئ بالاستعارات والتشبيهات والأشكال الفنية الأخرى للتعبير عن رسالتها .

ويحاول « يسبرز » أن يقوم بهذه المهمة فيخضع تجربته الوجودية فى البحث عن الحقيقة للعقل الذى ينظم ويصنف ويشرح مستهدفا فى ذلك الوضوح والدقة والتنسيق ، ولذلك يسمى أحد مؤلفاته « العقل والوجود » (سنة ١٩٣٥) ويجمع فى هذا الكتاب بين المنطق الصارم والتحليل الدقيق وبين الإيمان العميق والعاطفة المشبوبة ، وليس فى ذلك أى تناقض لأنه استغلال للجدل والمنطق فى اقناع القارئ بأعمق ما يؤمن به مفكر وهذا ما يسميه « يسبرز » بالاتصال بين ذات وذات ، أو بين حرية وحرية أخرى، إذ أنه يعتقد أن فلسفته عبارة عن دعاء أو دعوة لكى يحيا الإنسان وجوده الخاص .

ويميز « يسبرز » بين مجالات ثلاثة للوجود : هى العالم والأنا أو الذات والعلو أو الله . ويقابل كل مجال من هذه المجالات وسيلة من وسائل البحث هى العلم والفلسفة واللاهوت .

الوجود الأول هو الوجود التجريبي أى كل ما يصلح موضوعا للعلم ، والصفة الأساسية لهذا الوجود هى الموضوعية . ومن الممكن دراسة الإنسان أيضا دراسة علمية موضوعية . ولكنها لن تكون إلا دراسة خارجية محضة لا تصل إلى أعماق أغوار الإنسان .

وتمتاز فلسفة « يسبرز » بتحليلها لوظيفة العلم ، ووضع الحدود التى لا يمكن للعلم أن يتعداها ، وهو فى هذا الجزء النقدي من فلسفته متخلص لـ « كانت » أشد الإخلاص لأنه يرى أن العلم بحدوده لا يستطيع أن يتجاوزها يفسح المجال للإيمان .

وأهم ما يتصف به العلم هو « العمومية » أو « اللاشخصية » بمعنى أن ما يصل إليه العلم من نتائج يمكن أن يقتنع بها الناس جميعا بغض النظر عن تجاربهم الشخصية ، فهو مستقل تمام الاستقلال عن أى فرد من الأفراد وهذا ما يسمى بالموضوعية فى العلم .

بيد أن التعميم فى العلم ليس مطلقا وإنما هو محدود ، إذ يحتفظ كل علم بعدد من الفروض والبدهييات التى يمكن إثباتها بالمنطق أو التجربة ويتقدم العلم بالضرورة إذا سلمنا بهذه الفروض والبدهييات .

ومن ناحية أخرى لا يمكن للعلم أن يستنفد أو يستهلك موضوع بحثه الخاص ، فهناك دائما بقية لم تكتشف أو مجهول لم تصل إليه .

والعلم عامة أو مجموعة العلوم لا يمكن أن تنظر إلى العالم نظرة شاملة تحيط به ككل ، وبالتالي لا تستطيع أن تخلق تركيبا عاما لاختلاف مجالات البحث فيها بعضها عن البعض الآخر اختلافا عميقا ، فعلوم النفس

والتاريخ والاجتماع والدين . . الخ تختلف اختلافا تاما عن علوم الطبيعة والكيمياء والرياضة ، هذا من ناحية الموضوع ، أما من الناحية الذاتية ، فان لكل عالم وجهة نظره الخاصة بحيث لا يستطيع أن يتعالى على ذاتيته في مثل هذه المحاولة لتركيب صورة عن الكون ، كما انه لا يستطيع أن يعتنق كل وجهات النظر الممكنة أو الوصول الى وجهة نظر يجزم بأنها وحدها الحقيقة . فلكل مفكر عالمه ، ولا وجود لعالم واحد .

أضف الى ذلك أن العلم في حاجة دائمة الى التفسير ، فالآلات الدقيقة تستطيع أن تقدم للانسان مقاييس دقيقة . ولكن هذه المقاييس لا فائدة منها أن لم يقدّر الانسان بتنظيمها وترتيبها واستخلاص النتائج المختلفة منها ولهذا فان العلم يعتمد في نهاية الأمر على الانسان وعلى صفاته الفردية ولا يمكن أن يستقل عن هذه الصفات استقلالا تاما ، بل ان الضمير وبعض العناصر الأخلاقية الهامة من أمانة وغيرها تتدخل دائما في العمل العلمي في كل لحظة من لحظاته ، والعلاقات الانسانية تكمن دائما وراء المعرفة ، فلا يكفي أن يكون الاستاذ ملما بموضوع تخصصه بل لا بد من أن يقيم بينه وبين تلاميذه علاقة انسانية معينة تساعد على غرس العلم في نفوس تلاميذه وكذلك الطبيب المتخصص في حاجة الى شيء آخر غير مجرد العلم لكي ينبعث الثقة والأمل في نفوس مرضاه .

وقصاري القول ان العلم لا يستطيع أن يشبع الانسان في بحثه عن الحقيقة لانه لا يجيب على تلك الاسئلة التي وضعها الانسان منذ أقدم العصور والتي لم ينقطع حتى الآن عن وضعها .

ونستطيع أن نقول ان عمل العالم هو أن يوسع مملكة المعرفة بأن يغزو مناطق جديدة من المجهول ، ولكن الحدود التي تحيط بمملكة المعرفة كثيرة لا يمكنه أن يتغلب عليها جميعا ، ولذلك يراوده الشعور بأن هذه الحدود لانهاية ، ولكن هناك حدودا نهائية في الواقع ، وهذه الحدود هي التي تفصل بين العالم العضوي واللاعضوي ، بين الحياة والعقل ، وبين العقل والروح .

هناك هوات بين الواحد والآخر لا يمكن عبورها مهما طال الزمن ، واحساسنا بوجود هذه الهوات هو الذي يدفعنا الى الاعتقاد في وجود « الشيء في ذاته » أو « المتعالي » وشعورنا بأن عالمنا ليس مكتفيا بذاته وانما معتمد على شيء يكمن عبر الاشياء جميعا هو الذي يدفعنا الى دفع باب العلم لكي نشرف على عالم الميتافيزيقا أو عالم ما وراء الطبيعة .

ونحن لا نستطيع أن ننتقل من ميدان العلم الى ميدان الفلسفة أو الميتافيزيقا دون أن نقوم بوثبة ، وهذه الوثبة تنطوي على شيء من العلو أو التعالي وموضوع الدراسة في هذا الميدان هو « الأنا » أو الذات في وجودها العيني الأصيل . وهو الوجود بمعناه الحقيقي ، وليس معنى هذه الوثبة أننا نشب خارجين من هذا العالم ، فان الانا تظل دائما داخل العالم مهما تفعل ولكننا نتجاوز « الوجود الموضوعي » الى الوجود الذاتي ، والواقع أننا لا نستطيع الاستغناء عن العالم فبدونه لا نستطيع أن نحقق إمكانياتنا . ولا نستطيع ذواتنا أن تتخذ صورة محددة في الوقت

نفسه نحن نشعر أن العالم عقبة في سبيل العلو ، واننا اذا استسلمنا لموضوعيته فقدنا أئمن مافينا ولهذا فان العلاقة بيننا وبين العالم علاقة توتر .

ومن هذه العلاقة يمكن أن نستخلص الصفة الاساسية للآنا أو الذات وهي انها رغبة مستمرة في تجاوز نفسها والعلو عليها وكل ماتبلغه تعتقد أن من الواجب أن تبلغ أكثر منه ، والآنا الحقيقية مجرد امكانية لما يجب أن نكونه ، والفعل الذى يصبح به الانسان نفسه هو ما يسميه يسبرز بالوجود Existenz .

ولهذا الوجود سمات ثلاث تشير اليه تلميحا ولكنها لا تكفى لاستفراق كل ما فيه ، أو نستطيع أن نقول هي الخطوط الرئيسية التى يسلكها لكى يحقق أسمى ما فيه . وهذه الخطوط الثلاثة هي :

- ١ - الحرية ، أى اختيار الانسان لنفسه .
 - ٢ - الاتصال الحقيقى بالآخرين ويتم هذا الاتصال عن طريق الصراع العاشق .
 - ٣ - التطور الروحى داخل اطار العالم .
- الحرية :** والحرية عند « يسبرز » هي هذا الانبثاق الاولى للوجود، أو هي الفعل الذى به تنتقل الذات الى مجال من الوجود يختلف كل الاختلاف عن مجال الوجود الموضوعى - أى وجود الاشياء - لكى تبدأ فى خلق نفسها .

والحرية لا يمكن اثباتها أو البرهنة على وجودها ، ومشكلة الحرية مشكلة قديمة ولكنها زائفة ، قد حلت هذه المشكلة حلين متناقضين يمكن أن نسميها بالجبرية واللاجبرية ، والواقع أن الاعتراف بالحرية كان يقوم غالبا على أساس التصور الذى يجعل من الفعل أحر فعلا بلا علة أو سبب ، وهذا التصور يجعل من الحرية فعلا جزافيا لا معنى له ، وليست هذه هي الحرية الحقيقية .

ومن الفلاسفة من نظر الى الحرية على أنها فعل لا يتحدد من الخارج أو لا يخضع لتحديدات ودوافع خارجية ، وفى هذا يخلط الفلاسفة بين حرية الفعل وحرية الاختيار . فمن الممكن مثلا أن أتصرف دون ارغام من الخارج فى حالة الخوف أو التعب مثلا ، هل معنى ذلك أننى أحر لان الدافع الى الفعل داخلى بحت ؟ كلا فان الدافع لا يحدد الاختيار ، وانما الاختيار هو الذى يحدد الدافع .

ويعتقد يسبرز أن اهتمام الانسان بأن يصبح حرا كاف وحده لان يجعله حرا . والحرية ليست شيئا نكتشفه ، وانما شيء نفعله ، وحينما أقول أنا موجود أنا نفسى ، أنا حر ، فان هذه الصيغ جميعا تعبر عن تجربة وجودية ، وهي بعينها تجربة «ديكارت» حينما قال «أنا أفكر فأنا موجود» غير أن ديكارت قد استهوته ملكة التفكير فربط بينها وبين الوجود ، وكان فى ذلك مخطئا كل الخطأ .

والحرية ليست عمياء ، والفعل الذى أقوم به بلا سبب ولا دافع وانما أقوم به اعتباطا لا يمكن أن يعد فعلا حرا ، وانمسا الشرط الأول للحرية هو المعرفة ، فاذا لم يجد الانسان نفسه بين امكانيات وقيم مختلفة واذا لم تصبه حيرة الاختيار بين هذه الامكانيات والقيم ، فان قراره الذى يتخذه سيكون تأفها لقيمة له .

والشرط الثانى للحرية هو الشعور « بقانون ما » فلا وجود لحرية بلا قانون ، ونحن لا نختار بين الامكانيات المختلفة مصادفة ، وانما بالرجوع الى لوحة القيم .

بيد أن الحرية شىء آخر غير هذا كله ، وهنا تظهر معنى المفارقة *paradoxe* عند « يسبرز » فالحرية متناقضة لانها بداية مطقة ولكنها فى الوقت نفسه مشروطة بشرط ، وموضوع الحرية دائما محدد ، ولكنها تهدف الى غاية لا متناهية ، وتظل هذه الغاية مجهولة لاننا لا نعرفها الا عن طريق عدم رضانا بما نبلفه ، وبرغبتنا المستمرة فى تجاوز كل ما نصل اليه .

والوجود لا يمكن أن يتحقق الا فى صورة محدودة ، وهذا التحديد هو معنى الاخفاق أو الفشل عند « يسبرز » فان الحرية تريد أن تتحقق فى صورة لا نهائية كما رأينا ولكن وجودها فى العالم يجعلها تتحقق فى صورة محدودة بيد أن هذا التحديد ، وهذا الاخفاق هو الذى يفتح للذات باب العلو أو التعالى .

ويحسن بنا أن نفهم معنى التحقيق الوجودى عند « يسبرز » وكيف يتم .

أن يصبح الانسان نفسه ، هذا هو معنى التحقيق الوجودى . أما كيف يصبح الانسان نفسه فذلك لا يتم الا بالاتصال بالآخرين .

الاتصال : و « يسبرز » يختلف كل الاختلاف عن « كير كجورد » فى هذا الجزء من فلسفته ، فبينما يحاول « كير كجورد » أن يستمر فى عزلته وصمته واستسراجه مؤمنا بأن الصلة الوحيدة التى يمكن أن يرتبط بها الفرد هى صلته بالله « وأن الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى » ترى أن « يسبرز » يؤمن بضرورة خروج الذات من وحدتها وعزلتها ، لانها فى هذه الوحدة وتلك العزلة لا تستطيع أن تصل الى تحقيق نفسها تحقيقا كاملا ، فلا بد من الاتصال بالآخرين لكي تصبح الذات نفسها .

وفى هذا الاتصال تأخذ الذات وتعطى ، وهى فى لقائها مع الغير لا تقدم ذاتا قد تكونت فعلا ، وانما تصبح ذاتا حقيقية حينما تشاطر غيرها الحياة ، وهذه المشاطرة تتم على أساس أعمق من الاتصال اليومى المبتذل. فهى عطاء وأخذ فى صدق تام وصراحة مطلقة .

لبس من شك أن الاتصال فى فلسفة يسبرز هو أعمق اجزاء هذه الفلسفة وأكثرها اصالة وجدة .

فقد رأينا كيف جعل « سارتر » من الصلة بين الذات والغير صراعا

مستمرا وكيف سبقه « هيجل » الى ذلك فجعل من هذا الصراع صراعا حتى الموت .

أما يسبرز فقد جعل من هذه الصلة « صراعا عاشقا » وهذا هو موضع الطرافة في فلسفته .

فالاتصال لا يتسم الا بين موجودين « خلق كل منهما نفسا للآخر » Zueinandersein وفي هذا الاتصال تتم بين هذين الموجودين عملية خلق متبادلة ، بمعنى أن كلا منهما يساعد الآخر في أن يكون نفسه ، وعملية الخلق هذه تقتضى الصراع ، ولكنه صراع لمصلحة الآخر ، وحب في أن يكون هذا الآخر متحقفا متكاملا ، أى أن يكون نفسه وأن يتمتع بحريته كاملة في خلق نفسه ، ومن ثم كان هذا الصراع عاشقا .

وانا لا أستطيع أن أتصل اتصالا حقيقيا بالآخر دون أن أكون نفسى وأن يكون الآخر نفسه كذلك ، فلا بد أن يشعر كل منا بحريته الى أقصى حد ، وبذلك يكون الاتصال بيننا حرا لا ارغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له . فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهد له العزلة والوحدة ، وتبدأ الذات في الشعور بفرديتها حينما تقف في مواجهة المجتمع ، أى حينما تتخلص من ذلك الشعور الجماعى الذى يكاد يطفى هلى « الأنا » فيفقدوها كل استقلالها الخاص وتميزها التام عن المجموع .

والواقع أن الاتصال الحقيقى ينبعث من الشعور بالامتصاص من العلاقات الاجتماعية العادية التى تربط بيننا وبين الآخرين ، وحينئذ تتولد في نفسى رغبة شديدة الى الوحدة والانعزال ، ولكن هذه الوحدة يجب ألا تطول والا تمشى الجفاف في وجودى ، وكأننى شجرة خلت عروقها من الماء . وفي هذه الحالة أشعر أننى لن أصبح نفسى حقيقة إلا بالاتصال الحقيقى بالآخر على شرط أن يشعر هو الآخر بحاجته الى .

فالاتصال الحقيقى يقتضى الوحدة والاتحاد معا . والملاحظة التى أفتح فيها أبواب نفسى للآخر هى اللحظة نفسها التى أحقق فيها معنى وجودى . فطبيعة الاتصال الحقيقى اذن دياكتيكية متناقضة لأنها تميل الى تقيضها وهو الانفصال ، وذلك لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة لأنها تستغنى عن الآخر وتعتمد عليه فى الوقت نفسه .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لاننا نعجز عن تفسيره بوساطة العقل الموضوعى وذلك لأنه يتم داخل نطاق التعالى أو الله ، ويقول يسبرز « أنا وانت منفصلان فى الوجود التجريبي لكننا شيء واحد فى التعالى » .

والاتصال يجب أن يتم فى تحفظ تام ، وبلا أى تحفظ ، فلا أتخلى عن شيء من امكانياتى ، ولا أتنازل لحظة واحدة عن حريتى ، فأنا « انصدان » الذى أحمله للآخر ، وفى الوقت نفسه يجب أن أكون أمام الآخر عاريا عن كل قناع مجردا من كل حرص أو حذر وأن أقهر فى نفسى كل خوف أو خجل من العرى الروحى ، والا اختنق الاتصال فى جو من الاستسرار والغموض يجب أن يبرح الحفاء بينى وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب هو الشرط الأساسي للاتصال وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليومي المبتذل .

والحب هو الذى يحيل الصراع بيننا وبين الآخر الى صراع مفعم بالامل قائم على الرجاء ، وهو حركة مستمرة ، وتطور دائم تتعالى فيه الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع ، ولكى يبقى الحب ويدوم يجب الا يبلغ هدفه ، والا كان فى ذلك موته ، اذ لا يستطيع الحب أن يحيى بغير هذا التعالى المتصل .

ونحن نعلم أن الطبيعة الانسانية عرضة للانحرافات ولا أنواع النقص المختلفة فالحب يصطدم فى كل لحظة بأنانيتى وحبى للتفوق والسيطرة وبخلى بنفسى وغيرتى عليها ، فاذا استسلمت لهذه النزوات والغرائز تحطم الاتصال الحقيقى بينى وبين الغير ، ولهذا لا يخلو الاتصال الحقيقى بالغير من صراع مع النفس ومحاولة لتغليب الجانب الطيب فيها على الجانب الشرير .

وقد يتعرض الاتصال الحقيقى لنكسة فى حالات معينة كالزواج مثلا ، فالمفروض أن الزوج هو الذى يوجه زوجته ، وله عليها حق الطاعة ، ولكن هذا كله يجب أن يتم دون ارغام أو تجاهل لارادة الزوجة اذا أردنا أن نحفظ للاتصال بطابعه الاوى الاصيل ، وكذلك على الزوجة أن تطيع زوجها ولكن يجب ألا تكون هذه الطاعة عبودية ومذلة بحيث تفقد الزوجة شخصيتها تماما .

فالحب عند «يسبرز» يتخذ معنى مختلفا عن الحب الذى نعرفه، اذ ينطوى على الصراع والكفاح ويقتضى من المحب أن يأخذ حذره دائما من أن يتخلى هو أو الطرف الآخر عن المثل الأعلى الذى يجمع بينهما فى محاولة واحدة هى محاولة الاندماج فى التعالى ، ولكن فى هذا الصراع يجب أن ابتعد عن أمر واحد ، وهو ألا أفرض نفسى مطلقا على الآخر ، فان فى مجرد هذا الفرض انتهاكا لحرمة الاتصال فاذا فشلت يجب ألا يخامرني اليأس بل ينبغى على أن اكون مخلصا لمعنى الاتصال نفسه ، فأحاول أن اتصل من جديد ، وهكذا باستمرار .

التطور داخل العالم : وتحقق الذات لا يمكن أن يتم خارج العالم كما اشرنا الى ذلك من قبل ، بل انها تظل مرتبطة بالعالم ارتباطا وثيقا . فاذا أرادت أن تتطور بحريتها دون أن تتخذ من العالم الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا التطور سقطت فى الفضاء ، فلا بد اذن من تزاوج الوجود - أى وجود الذات مع الوجود التجريبي - أى وجود العالم . وهذا التزاوج هو مايسميه «يسبرز» بالتاريخية Historicité وهذه التاريخية هى التى تمنح لامكانياتنا اللامحدودة طابع التحديد ، وهى التى تضيف على نوايانا ثوبا من الواقعية والحرية يجب أن تندمج مع العالم وتشابك لكى تتحقق أى يجب أن تتخذ مواقف situations معينة .

ونحن فى كل لحظة من لحظات وجودنا فى موقف معين ، هذا الموقف

عبارة عن مجموعة من الظروف المعقدة ، وكل موقف من هذه المواقف جزء من كل أكبر منه ، وهو دائما بسبيله الى التغيير ليحل مكانه موقف آخر، وهكذا تتألف حياتنا من سلسلة من المواقف المتوالية . بيد أن هناك مواقف خاصة يسميها « يسبرز » المواقف الحاسمة « أو الحدية Situations-Limites وقد سماها كذلك لأنها تقف بنا عند حدود لا نجد لها تفسيراً كالموت والالم والصراع والخطيئة وتدفعنا هذه المواقف الى اتخاذ قرارات حاسمة .

وفي هذه المواقف نشعر أن دافعا ملحا يدعونا الى أن نغير أنفسنا وأن نتخذ قرارا حاسما ، فإن أنفسنا بما هي عليه لا تكفى لمواجهة هذه المواقف ، فاما أن نصبح شيئا أكبر وأعظم ، أو أن ننهار ونتحطم ونصبح أرواحا ضالة ... اما أن نصبح كل شيء ، أو لا شيء .

فالموت يذكرنا بأن حمكتنا وقوتنا محدودتان ، ويصرفنا بذلك عن الرغبة في تفسير كل شيء في العالم ، ويجعلنا نكرس أنفسنا لكي نمنح حياتنا قيمة قبل أن تنتضى .

ويزورنا الموت أولا حينما نفقد من نحب ، وحينئذ لا نجد لنا حيلة الا أن نخلص لذكرى من نحب ، وإن نكون أوفياء لما تعلمناه وأفدنا منه ، وبهذا الوفاء والاخلاص نوقن بأن من نحب لم نفقده تماما ، وفي هذا اليقين وحده ينهض الدليل على خلود الروح .

أما موتنا الخاص فشيء أكثر خطورة ، شيء يجب أن نعانيه بأنفسنا لنعرف كيف يكون ، وحين يتهددنا الموت نتساءل : ماذا يكسب الانسان اذا ظفر بالعالم كله ، وخسر نفسه ويستبد بنا الرعب حينما نلمح الموت على عتبة بابنا بعد أن تخلينا عن رسالتنا وتقاعدنا عن خدمة ذلك الحق الذي هو وجودنا شيء واحد ، وأصبحنا عبيدا للظروف توجهنا كيف شئنا أما اذا كنا أسياد مصائرنا ، وتمسكنا برسالتنا دون وهن أو تراخ فإننا سنواجه الموت في شجاعة واطمئنان ، بل اننا سنرحب به عندئذ دون خوف أو وجل .

والصراع هو الآخر من المواقف التي نسلم بها في الحياة ، بل اننا لنعرض في كل لحظة من لحظات حياتنا للصراع مع الآخرين ، اذ تصطدم الارادات بعضها ببعض الآخر ، وتتنازع الحريات لاختلاف وجهات النظر فيما بيننا . والحب وحده هو الذي يستطيع أن يوفق بين وجهات النظر المتعارضة .

والخطيئة أيضا لا مفر منها لاننا في أثناء اختيارنا للامكانيات نطرح امكانيات أخرى مما يولد في نفوسنا شعورا بالندم والخطيئة . فالأب الذي يكرس حياته لابنائه قد يشعر بالخطيئة لأنه لم يمنح الوطن من العناية ما منحه لابنائه ، ولكن الهرب من الاختيار مستحيل ، لأنه لا بد من الفعل ومن ثم لا بد من الشعور بالخطيئة .

هذه هي المواقف التي يلتقى فيها الانسان بمصيره ، وفي حب

الانسان لهذا المصير دون تمرد واستسلام علو على التجربة ونزوع الى الالتقاء « بالمتعالى » .

و « المتعالى » أو « التعالى » كما يسميه « يسبرز » الذى نلتقى به فى هذه المواقف الحاسمة من حياتنا هو « سر الوجود » ولكى نستطيع أن نبحث عن دلالة هذا المتعالى وطبيعته لا بد لنا من منهج خاص يختلف تمام الاختلاف عن المناهج المألوفة فى البحث ، وهى المناهج التى تفضى بنا الى أن نجعل من هذا المتعالى موضوعا من الموضوعات أو شيئا من الأشياء مما يفقده طابعه الاصيل .

والمنهج الوحيد الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى هو ذلك المجهود الذى يمكن أن يقوم به الفرد عن طريق حريته لتحقيق ذاته ، لأن هذا التحقيق نفسه ينطوى على المتعالى كموضوع للايمان اذ تبلغه الذات حين تقوم بوثبة عبر كل القضايا المنطقية المعقولة .

والبحث عن المتعالى هو فى حد ذاته انشاء لعلاقة وجودية بيننا وبينه ، بل إن هذا البحث عثور على المتعالى الذى كان متحققا فى هذا العالم على هيئة شفرات chiffres مختلفة ، وكل ما فعلته هو اننى قرأت هذه الحروف أو هذه « الشفرة » عن طريق الايمان .

فالتعالى عند يسبرز ليس تعاليا على هذا العالم الذى نعيش فيه وانما هو تعال باطن أى داخل فى تركيب الوجود الواقعى التجريبي ، وإلا لم يكن لهذا الوجود أى معنى ، وهذه « الباطنية » أو المحايثة « كمينا » يسميها بعض الفلاسفة العرب لا يمكن أن تنكشف الا كلغة لا يستطيع أن يقرأها الا المؤمن بهذا التعالى ، فهناك دائما بين الوجود الانسانى والوجود المتعالى هذه الشفرة : هذه اللغة السرية التى توجد فى كل مكان وفى غير مكان .

ويسمى « يسبرز » هذا المنهج الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى « بوجدان الاليل » وهو السلوك الذى به يقلب الانسان كل القوانين الانسانية المألوفة رأسا على عقب ، وهى القوانين التى يسميها « يسبرز » « بقانون النهار » .

والمتعالى لا يمكن التعبير عنه ولو بالسباب كما يفعل بعض المتصوفة .. ورجال اللاهوت ، وتنعدم المقارنة بينه وبين أى شئ آخر لأنه هو الآخر المطلق .

ومن الخطأ البين أن نعتبر « صوت الضمير » هو صوت الله ، لأن الله لا يمكن أن يتحدث إلينا مباشرة ، اذ ليس من الممكن لانسان أن يقاوم صوت الله وفى هذا تحطيم لحرية الانسان التى يحرص الله على أن تكون هى العامل الأساسى فى العبادة .

ويرى « يسبرز » أن علاقة الانسان بالله هى مزيج من التحدى والعبادة اذ يتمرد المؤمن الحق على الحياة وما تغص به من مظالم ، وكأنما بنزع به عرقه الى عالم آخر يختفى فيه الظلم والشر والقبح ، ولكنه يشعر

لئى الوقت نفسه بأنه جزء من هذا العالم الذى يتمرد عليه ، فأنى له اذن بهذا التمرد الذى ينزع به الى عالم آخر ان لم يكن آتيا من الله ؟ فتمرد الانسان على الله هو من عمل الله فى الانسان . وهذا التمرد عمل من أعمال العبادة ، لأن العبادة لا تكون صادقة ان لم تكن صادرة عن حرية مطلقة .

وللتنالى لغات ثلاث يتحدث بها الى الانسان ، فهو يتحدث الىه عن طريق التجربة ، وعن هذا الطريق نرى الاشياء فى شفافية تامة ، ونلمح بين ورائها المتعالى ، أو عن طريق الناس ، وهذا الطريق يمكن أن يتبدى على صور ثلاث هى الاساطير والاديان والفن ، فيها يستطيع الانسان أن يعبر عن الحقائق الخالدة . . بيد أن أحدا لا يستطيع أن يفهم هذه الصور المختلفة أو يتجاوب معها ان لم يكن مؤمنا بالحقيقة التى تحجبها وتبديها فى آن واحد .

واللغة الثالثة التى يتحدث بها المتعالى الى الانسان هى لغة التأمل ويتخذ هذا التأمل صورة المذاهب الميتافيزيقية التى تتجه الى المتعالى ، ولكن هذه المذاهب لا تستطيع الا أن تقدم الينا رموزا مجردة ، لا معرفة بالمتعالى فهى « شفرة الشفرة »

وقراءة هذه اللغات هى الثغرة المفتوحة فى الاشياء والتى نستطيع منها أن نطل على أعماق لا غور لها .

ويتحدث الينا المتعالى فى لغة أخرى ههذه اللغة هى لغة الفشل أو الهزيمة ، ونحن نلتقى بها فى حياتنا على صورة من الصور ، بل لا بد لنا من أن نلتقى بها ويمكن أن تجتمع فى عبارة واحدة وهى « أن الكمل فان » والنسيان ينتهى بأن يبتاع كل ما أراد الانسان تخليده ، والماضى هوة عميقة يخفى فيها كل شىء فانفشل قانون شامل لا مفر منه سواء فى مجال التفكير العقلى - حيث يصطدم الفكر فى بحثه عن المطلق بما هو نسبى ، أو فى مجال التفكير العملى الذى ينتهى بمحاولته لأن يصل بالوسائل المبيدة للجنس البشرى الى حد الكمال . بل يصيب الفشل الذات فى محاولتها لادراك نفسها وتحقيق امكانياتها .

وكان من الممكن أن تنتهى فلسفة « يسبرز » عند هذا الحد الذى انتهت عنده فلسفة « سارتر » ، ولكن « يسبرز » يمضى معمقا تجربته الذاتية الى آفاق لم يتطلع اليها « سارتر » أو « هيدجر » ، وهذا ما يضيف على فلسفته طابعا خاصا أكثر عمقا ، فهو يقول ان الوجود يتكشف فى هذا الفشل نفسه الذى يصبح حينئذ الباب الضيق الموصل الى المتعالى والابدية .

والواقع أن حرية الانسان فى الازعان لهذا المصير تحيل الفشل الى نجاح والهزيمة الى انتصار ، أو بمعنى آخر ان حب المصير هو نوع من الايمان الذى يبلغ بنا الى المتعالى فى وثبة واحدة رائعة ، وهناك يتبدى لى انفشل على أنه نوع من الاختبار الذى يضعه الله فى طريقى كيما أحاول اجتيازه . وليس معنى ذلك أن أبحث عن انفشل عمدا لكى يتم لى الايمان . . كلا فان الفشل لا يكون فشلا حينما يتوقعه الانسان ، وانما الفشل الحقيقى هو ذلك الفشل الذى يصادفنا حيث كنا نتوقع النجاح ، ولا معنى

لفشل ان لم يخاطر الانسان بكل وجوده مخاطرة صادقة ينشد لها
النجاح ، أما توقع الفشل فهو نوع من القدرية Fatalisme الذي
يستنكره « يسبرز » .

وهذا الاخفاق يجب ألا يقودنى اذن الى السلبية لانها نوع من العدم
بل يجب ان اعتقد دائما ان ثمة شيء أستطيع ان افعله بعد هذا الاخفاق .
فالاذعان للمصير ليس اذعانا سلبيا صرفا ، ولكنه اذعان ايجابى ، اذعان
فاعل ان صح هذا التعبير اذعان حر يصل بى الى المتعالى ، وفي هذه العبارة
يمكن أن تتلخص فلسفة « يسبرز » .

جابر بن حنبل

(۱۸۸۹)

تبدأ فلسفة «جبرييل مارسل» بتجربة ذاتية خاصة كما تبدأ كل فلسفة حقيقية لا تريد أن تخلدع نفسها ، وكان «مارسل» يحاول في كل ما كتب أن يحتفظ لتجربته الحية بكل ظلالها وطعومها ، وروائعها المختلفة على عكس الفلسفات القديمة التي تريد أن تخفى هذا كله في شيء من الخجل أو الغرور .

وفلسفة «مارسل» فلسفه عينية عازفة عن التجريد « والمشكلة الرئيسية فيها هي مشكلة التعبير والاحتفاظ بكل ما في التجربة الذاتية من نقائص وعيوب .

* وُلِدَ «جبرييل مارسل» في باريس سنة ١٨٨٩ ، وأعد نفسه لتدريس الفلسفة ، ولكنه كان يقوم بالتدريس على فترات متقطعة اذ حملته رسالته نحو آفاق أوسع من التدريس فاشتغل بالنقد الادبي والكتابة للمسرح ، والتأليف والموسيقى ، وأخذ يسجل خواطره الفلسفية في يوميات ظهر فيها بوضوح تأثره بالفلسفة المثالية التي أعفبت « كانت » وخاصة فلسفة « شلنج » ، ولكنه كان عدوا لدودا لهيجل كما كان زميله الروحي « كيركجورد » وذلك لأن الفرد في فلسفة « هيجل » غارق ضائع في المطلق أو الروح المطلقة .

وكان «مارسل» يعتقد أن المسرحية هي أكثر اشكال التعبير امتيازاً لأنه يستطيع أن يخفي نفسه وراء أبطال مسرحياته ، وقد ورث هذا الحب للمسرح عن ابيه الذي كان يمضي سهراته في قراءة المسرحيات لابنه قراءة ممتعة .

وهكذا امتزج الفن بالتفكير الفلسفي في شخصية «مارسل» بحيث لم يكن يستطيع أن يفصل الواحد عن الآخر . وكان أبوه ملحدا متأثرا في ذلك بكتابات تين وسبنسر ورينان ، وكذلك عمته التي تولت تربيته بعد وفاة أمه وهو في سن الرابعة ، وكلاهما - العمة والأب ، كانا ينزعان الى « اللادرية » أما الاولى فنحو اللادرية الاخلاقية وأما الثاني فنحو اللادرية الجمالية مما ولد في الطفل شعورا قويا بالقلق والحيرة .

وقد عانى مارسل في طفولته وشبابه من العناية الفائقة والمراقبة الدقيقة التي فرضها عليه أبوه وعمته وجدته لأمه ، فكان يشعر أن كل حركة من حركاته موضع تعليق ودراسة .

وكان يمقت المدرسة مقنا شديدا مما أثار في نفسه فيما بعد ثورة عارمة على مجموعة من التقاليد الاجتماعية .

وربما ارتبطت فكرته عن « الحضور » بشعوره القوي بحضور أمه رغم وفاتها وقد أشار الى هذا الشعور في فلسفته بما لا يدع زيادة لمستزيد .

وفى الجزء الثانى من اليوميات نلمح أثر الحرب فى تفكير مارسيل ، فعندما نشبت الحرب الاولى انتحق مارسيل بوحدة الصليب الاحمر واشتغل فى قلم المخابرات للبحث عن المفقودين ولم يشترك اشتراكا فعليا فى الحرب لضعف صحته ، ولكن هذا العمل الذى كان يقوم به خلغ على فلسفته سمة من الحزن والاسى العميق رغم تفاؤله وافباله على الحياة . ولا يريد « مارسيل » أن ينشف عن الوجود عامه ، لكنه يريد أن يدرس الوجود فى تفرد و تميزه كما يتحقق فى « الأنا » وذلك لأن حل المشاكل الرئيسية التى تتصل بوجود الله أو وجود النفس وخلودهما لا يمكن أن يتم الا داخل إطار فلسفة عينية لان هذه المشاكل تتصل بوجودى أنا وتضعه فى كفة الميزان .

فلكى أفكر فيها يجب أن أفكر فى وجودى أولا وان أكشف هذا الوجود واتعمقه ولن يتم ذلك الا بالتجربة والتجربة وحدها .

فلسفة « مارسيل » فلسفة عينية تجريبية ، ولكنها ليست نوعا من الاستبطان السيكلوجى أو انترجمة الذاتيه امصرفة التى تهتم بتسجيل الحوادث اليومية الجارية وانما تحاول هذه الفلسفة أن تعيد للتجربة الذاتية ثقها الوجودى ، أى ان تبحث عن معناها وقيمتها ودلالاتها ، وهذه الفلسفة تقوم بنوع من الايقاظ الروحى للانسان لا لى يصل الى الحقيقة ، وانما لى تظل روحه متاجعة متعطشة الى المعرفة باستمرار دون كلل أو وهن أو تكاسل ، ولا يمكن للانسان أن يصل الى المعرفة دون أن يتجه اليها بكل قواه ، وأن يقامر عليها بكل ما يملك ، وفى هذا يقول « مارسيل » ان كل مجهودى يمكن أن يعرف بأنه متجه نحو « انتاج » - كم أنفر من استخدام هذا اللفظ انفزيائى ! - تيارات تبعث بها الحياة فى بعض مناطق الروح التى تبدو أنها استكانت فيها الى الفتور والانحلال .

وليسست المعرفة عند « مارسيل » هى معرفة المتفرج الذى يقف وجها لوجه أمام العالم ، أو انذى يتراجع بضع خطوات لى يتمكن من الرؤية . . . كلا . . . فان هذا النوع الخارجى من المعرفة هو أشد أنواع المعرفة سطحية ، وانما عمليه المعرفة عند مارسيل هى نفسها سر من الاسرار ، لأن الوجود سر لا ينفد ولا يمكن استهلاكه ، ولا نستطيع أن نقول اننا نملك المعرفة اذ أننا لا نملك الا ما يمكن تقييده وحسابه ، وكل ما يمكن ان اعرفه يظل جزءا لا متناهييا فى الصفر اذا قيس الى ما أجهله .

والمعرفة عند « مارسيل » عملية تنقيب وحفر مستمر للذات ، هى حل متصل للرموز وعملية دائبة من لقاء الاضواء .

ويصطنع « مارسيل » فى هذه العملية منهج « هرل » الذى أشرنا اليه فى مقدمة هذا الكتاب ، فهو يقطع من الواقع علاقة عينية ملموسة كالعلاقة بين الانسان والغير أو شعورا من الشاعر التى تراوده كالأمل مثلا ، ثم يشرع فى تحليل هذه العلاقة تحليلا عميقا حتى يصل الى ما يختفى خاف الظواهر العينية فهو يبدأ من الواقع ومن التجارب الشخصية ليصل الى ما وراء الواقع ، ولهذا يسمى يومياته « يوميات ميتافيزيقية » .

فالظواهر المختلفة تخفى وراءها الوجود ، فهي ليست حكايات يرويها أحقق كما يقول شكسبير - وإنما هذه الظواهر تشارك في الوجود بوسيلة أو بأخرى .

وليست الفلسفة الحديثة إلا هروبا من حل هذه المشكلة ، فهي إما أن تكون « لا أدريه » وهذا المظهر السلبي مجرد حيلة للامتناع عن وضع المشكلة ، أو أن نرى في حاجة الإنسان الى تفسير وجوده الذى يختفى وراء الظواهر صورة من صور « اللجماطيقية أو الاعتقادية » التى حطمها نقد « كانت » المثالى وهذا النوع الأخير من الفلسفة ينكر كل ما هو شخصى فى أية صورة من الصور بل وينكر كل ما هو « تراجيدى » أو « متعال » .

فالخطوة الأولى التى يجب أن نخطوها لكى نتخلص من هذين الموقفين هى أن نذهب للالتقاء بأنفسنا ، وأن نكشف عن أعماق ما فىنا من أصالة وتفرد وشخصية ، ثم أن نفكر فيما نكتشفه لكى نتمكن من اكتشاف ما هو أعماق من ذلك ، لأن أعماقنا لا حدود لها ولا نهاية .

ويبدأ « مارسل » بالتفرقة بين موقفين يتخذهما الإنسان فى الحياة هما « الوجود والملك » .

فالرغبة فى امتلاك الأشياء أو الخضوع لها والاستغراق فيها ، ومنع الآخرين من امتلاكها تجعل الإنسان مساويا للأشياء ، وهذا هو موقف « الملك » .

والملك نوعان ، ملك لشيء من الأشياء كأن امتلك هذا المنزل أو هذه السيارة ، أو هذه الصفة أو تلك ، وهذه الفكرة ترتبط بفكرة القوة .

أما الموقف الآخر فهو الذى يعلو فيه الإنسان على هذا المستوى لكى يشارك فى الوجود .

فما هو الوجود ؟

وهنا يميز مارسل بين عبارتين طالما اختلط التمييز بينهما ، وتعدرت التفرقة وهما المشكلة والسر .

فالمشكلة شيء موضوعى يوضع أمامى لحله ، كما توضع الصخور فى طريقى - دون أن أكون متضمنا فيها - فالمشكلة شيء خارجى بحث تقف منه الذات موقفا منفصلا تمام الانفصال ، فحل مشكلة هندسية مثلا لا يؤثر على مصيرى ولا يعرض حياتى أو وجودى للخطر .

أما السر فمسألة يوضع فيها وجودى كله موضع الاعتبار - فهو ينطوى فى داخله على الذات ، ولا يمكن أن يجعله الإنسان موضوعا للفكر إلا اذا جعل نفسه موضوعا للفكر كذلك ، فلا فرق بين أن نسأل ما هو الوجود ، وبين ما هو وجودى أنا ، والسر شيء لا يمكن تحديده وتعريفه ؛ وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتعرف عليه بنوع من الوجدان . فالشر مثلا يستطيع أن ينظر اليه الإنسان من الخارج طالما لم يحدث له ، أما اذا أصيب الإنسان بشر ما ، فإنه لا يستطيع أن ينظر اليه نظرة موضوعية

لأنه يصبح متضمنا فيه ومرتبطا به ، والحرية كذلك لأنها في باطن الفكر الذى يحاول البحث عن هذه الحرية ، والحب سر من الاسرار لأننى أرتبط فيه بوجودى كله . وهذه الاسرار جميعا مظاهر لشيء واحد هو الوجود .
- فإلوجود ليس شيئا امامى وانما فى . فالوجود اذن هو السر الاكبر أو سر الاسرار ولا حل له لأنه ليس مشكلة ، وهو حاضر حضورا دائما ، ولذلك فإننا نستطيع أن نشارك فيه دون أن نملكه ، وإن نعرف عليه دون أن نعرفه .

وعلى هذا فإننا لا نجد فى الميتافيزيقيا أية مشاكل ، وبالتالى لا نتقدم فيها أى تقدم ، لأن التقدم لا يكون الا فى الفكر الموضوعى الذى يتطلب على المشاكل التى توضع فى طريقه ، وانما الميتافيزيقيا عبارة عن سلسلة من الاسرار تفضى حلقاتها بعضها الى البعض الآخر ، وتعود الواحدة الى الأخرى لأنها جميعا تشترك فى سر واحد هو سر الوجود .

ويعتقد «جبريل مارسيل» أن عدم انفارقة بين السر والمشكلة من الاسباب التى قضت على « الدهشة » وهى المحرك الاول للفكر الفلسفى .

فقد أصبح الانسان فى نظر العلم الحديث عبارة عن مجموعة من الوظائف الحيوية ، والاجتماعية ، أما الوظائف النفسية فيحاول البعض ارجاعها الى الوظائف الحيوية ، بينما يحاول الآخرون ادخالها ضمن الوظائف الاجتماعية اذ ان هذه الوظائف النفسية فى نظر العلم لا تقوم بنفسها ، ومثل هذا التصور أى ارتباط الانسان بوظائفه يبعث على اليأس والحزن ، لأنه يجعل من الانسان كائنا حيا يتصرف وفقا لوظائفه المقدرة له دون أن يكون له وجود يتميز عنها ، فضلا عن ذلك أصبحت فكرة الميلاد والحب والموت أشياء طبيعية جدا بالنسبة لهذا العالم الذى تسود فيه فكرة الوظيفة ، بينما هى بالنسبة للفيلسوف باعثة على الدهشة والتأمل الطويل والتفكير المتصل .

والوجود فى حد ذاته هو أول الأشياء الباعثة على الدهشة ، بل هو التجربة الأولى التى يرتكز عليها كل تفكير ، وهو نقطة البداية فى البحث الفلسفى . أنا موجود .. هذه هى الحقيقة الأولى ، فديكارت كان مخطئا أشد الخطأ حينما قال . « أنا أفكر ، اذن فأنا الوجود » لأن الوجود فى حد ذاته أشد وضوحا من التفكير ، أو الحقيقة الأولى التى لا تحتاج الى اثبات أو برهان أو قياس ، والتفكير لا يمكن أن يتم بلا وجود ، لأن الوجود سابق على كل تفكير .

والشعور بوجودى يرتبط أول ما يرتبط بجسمى ، وشعورى بجسمى يضع العالم فى اللحظة نفسها التى يتم فيها هذا الشعور ، فوجود العالم اذن لا ينفصل عن الشعور بوجودى ، وفى هذا قضاء على مشكلة العالم الخارجى وهى المشكلة التى شغلت الفلسفات المادية والمثالية على السواء ، ومن الواضح أن « مارسيل » ليس مثاليا أو ماديا لأنه يقضى على المشكلة فى مهدها ، اذ لا معنى لانفصال وجودى عن وجود العالم

بما دام لي جسم ، والتجربة البدائية الأولى تؤدي بنا الى الاعتراف بالاتحاد بين النفس والجسم وبين النفس والعالم .

ولا يعنى « مارسل » بالجسم ما يتبدى للآخرين على انه شئ من الاشياء وانما هو يعترف بالجسم على انه الطريقة الخاصة التى يحيا بها الانسان وجوده ، « لأن الانسان لا يستطيع أن ينسلخ عن جسمه أيا كان موقفه من الوجود فالجسم هو الوسيلة التى تنتسب بها الى العالم » .

والواقع أن مارسل يهتم اهتماما بالغا بفكرة الجسم ، والجسم عنده يجمع بين الذات والموضوع فى آن واحد ، وهو الوسيط الذى لم يستطع « ديكارت » أن يكتشفه بين النفس المفكرة والعالم الخارجى .
وحيثما أكد أن شيئا ما له وجود فذلك لأنى أربط بينه وبين جسمى ، بل أن العلاقة القريبة الكائنة بينى وبين جسمى تلون فى الواقع كل حكم وجودى أقوم به ، فهى إذن سر من الأسرار لأنها ليست علاقة موضوعية ، أو علاقة ملك avoir . فالجسم ليس أداة استخدمها لأنى لا أستطيع أن أميز جسمى عن نفسى ، فأنا جسمى ، ولكن هل هذا هو كل ما فى الأمر ؟ كلا . . . فان فى ذلك قضاء على « الأنا » اذ يصبح الجسم حين ذاك هو وحده الموجود ، بينما الواقع أن جسمى لا يستطيع أن يوجد وحده ، والا أصبح جثة ، فأنا لا أتميز عن جسمى ، وهذا هو موضع الغرابة فى هذه العلاقة ، وموطن السر .

ولكن ما معنى هذا الوجود المتجسد incarnée ؟

الوجود عند (مارسل) - وهو يتفق فى هذا مع الفلاسفة الوجوديين - هو أن يصنع الانسان نفسه بأن يعلو عليها ويتجاوزها صاعدا نحو المتعالى ، وهذا العلو أو التصاعد لا يكون بغير ايمان ، والايمان لا يكون بالفكر وانما يكون بالارادة .

والانسان لا يستطيع أن يفهم نفسه الا اذا كان وجوده كله متفتحا على الله وعن طريق تحليلنا لموقفين يتخذهما الانسان فى الحياة نستطيع أن نلقى أضواء على معنى الوجود ، وهذان الموقفان هما الامل والوفاء .

ويهتم « مارسل » بتحليل هذين الموقفين تحليلا عميقا وافيا، وفى كتابه « الانسان المتجول » يحاول أن يشيد ميتافيزيقيا للامل .

وهو يعتقد أن الامل هو نسيج الروح الذى منه صنعت ، وهو بالنسبة اليها كالتنفس لا غنى عنه بالنسبة للكائن الحى ، فهو التركيب الطبيعى للوجود الانسانى وليس معنى ذلك « أن » مارسل « يتجاهل القلق الذى اعترف به الوجوديون جميعا وخاصة ذلك القلق الذى يثير فى النفس فكرة الموت ، فهو يقول ان القلق أمر طبيعى ، بل ضرورى أيضا ، وحياة « مارسل » وتجربته الذاتية لا تخلوان من القلق الذى يفضى الى اليأس ، وليس الامل مجرد رد فعل نتخذه للدفاع عن أنفسنا ضد رزايا الحياة ومحنها ، وانما هو سلوك معقد يتألف من مواجهة العقبات التى تصادفنا والتسليم بوجودها مع التغلب عليها وتحويلها من

عوامل معوقة للنمو الفردي الى وسائل تصطنعها الذات لتحقيق امكانياتها وتأكيد نفسها . فالأمل هو استغلال للعقبات التي كان من الممكن أن تقود الى اليأس ، هو ملكة البدء من جديد ، وبلا انقطاع .

فما هي القيمة الاساسية التي يقوم عليها الأمل ؟

ان المحرك الأول في الأمل هو الاقبال على الحياة والحماس الذي لا يقبل الهزيمة ، والذي يؤمن دائماً بأن من الممكن الاستفادة من التجربة .

ومن الوجهة الميتافيزيقية يتضمن الأمل برهانا على المتعالي ، لأن الأمل هو هذه القوة التي تدفعنا دائما الى الصعود المستمر ، والاتجاه نحو شيء أعلى من الواقع الذي تعيش فيه الذات . وهو أشبه ببرهان الكمال الذي اتخذته « ديكارت » لاثبات وجود الله ، ويتلخص هذا البرهان في أننا ما دمنا نفكر في الكمال والكمال يقتضي الوجود لأن العدم نقص ، فلا بد أن يكون هناك كائن كامل موجود هو الله . وكذلك الأمل ينطوي على الاعتقاد بأن الحياة معنى ، وأن المجهود الانساني الحقيقي لا يمكن أن يذهب سدى ، وأن الفأئية تشيع في الحياة واننا نشترك في هذه الفأئية ونساهم فيها بوجودنا ، ونعمل على أن يشارك غيرنا في الوجود دون أن نعوق تقدمه نحو تحقيق نفسه ما دام يهدف الى مثل عاليا واحدة .

وتجربة « الوفاء » تكشف لي أيضا عن معنى الوجود الذاتي ، وتفتح الطريق لذلك الوصول الى المتعالي ، والوفاء معناه أن يتمسك الانسان بكلمته ويرتبط بالوعد الذي قطعه على نفسه أيا كانت الظروف والاحوال العابرة فأنا حينما أعد أقيد مستقبلي كله . . لأن الوعد يلزمني بأن تظل مشاعري كما كانت حينما قطعت هذا الوعد على نفسي وهذا مستحيل لأن الحياة والشعور في تغير مستمر كما أوضح برجسون بحق فأنا اذ أفى بوعدى لا أخلص لنفسي لأننى سأفعل حينئذ ما يخالف شعورى ويتعارض معه .

فالوفاء يضعنى في محنة . . ولكن الوجود نفسه يخرجنى من هذه المحنة ، لأن الالتزام لامعنى له اذا جعلنا الذات وحالاتها الشعورية شيئا واحدا ، فهناك عنصر دائم ثابت لايتغير فينا بتغير الحالات النفسية ، والوعد هو ارتباط هذا العنصر الذى يتعالى على الحالات النفسية ويتجاوزها ، والذى يمكن أن يعد أعلى من النفس ، وهو عنصر لا يختلط بالموقف الراهن وانما يتعالى على الحاضر وعلى المستقبل معا لانه لا يتقيد بالواحد أو الآخر ، وانما يتقيد بكلمته ووعدده فحسب ، وارتباطى بوعد معين يجعلنى أقيم داخل ذاتى درجات بعضها أعلى من البعض الآخر ، وفي القمة مبدأ أشلى أرتبط به وفى أسفل السلم حياة تظل تفاصيلها مجهولة بالنسبة الى ، ولكن هذا المبدأ الأعلى يظل مسيطرا عليها أيا كانت هذه التفاصيل .

والوفاء أيضا يقتضى الحرية ، لانه لا معنى لوعد نكون مجبرين

عليه بل ان الوعد الحقيقي هو الذى يحتمل فى كل لحظة ان نحنتبه،
وبذلك يتخذ معناه والا كان اضطراراً .

والواقع ان الحرية تعرض ذاتى للخطر ، لانها امكانية لخيانة نفسى ،
أو بتعبير فلسفى ، هى امكانية لسلب داخلى ولكننى أستطيع بها أيضا
أن أحقق نفسى وأؤكد ذاتى كشخص .

ولكن كيف يكون ذلك ؟ . . يكون باحتفاظى بالوحدة والثبات وسط
ما تتصف به الحياة من كثرة وتشتت ، وأن اعترف بالماضى وأواجه
الحاضر وأصنع المستقبل بنوع من الابداع المستمر لنفسى ، ابداع هو
والوفاء شيء واحد .

وليست الحرية هى أن أقوم بأفعال لامعنى لها ولا دافع كما يقول
«أندريه جيد» لان هذا التعبير نفسه متناقض ، والفعل الذى لا يرتبط
به الفاعل ولا يعد مسئولا عنه لا يعد فعله ، ففى الحرية التزام ومسئولية
والفعل الحر هو الوسيلة التى أحقق بها نفسى ، فالحرية والوجود والفعل
والشخصية كلها حقيقة واحدة .

والوفاء الحقيقى يظل يتدرج بنا حتى نبلغ الله ، لان الله هو الكائن
الذى يبادلنا الوفاء المطلق ولا يتخلى أبدا عن الانسان . وكل أنواع الوفاء
ما هى الا نداء من الله لكى يشهد على وفائنا ، ولكى يضمه ويحفظه ،
والارتباط بشخص ما يصبح فى نهاية الامر شهادة .

وهذه الصلة بينى وبين الله - وهى صلة بين شخصين - يجب أن
تكون بالنسبة الى مبدأ للابداع الحقيقى ، لاننى بالصلاة والعبادة أشارك
فى منبع وجودى وفى اتحاد لا يبلغ مداه التعبير ، وواجبى اذن هو أن
أكون مهيبا دائما لتلقى الوحي ، ومتأهبا للاتحاد مع الله .

فالايان عند (مارسل) عبارة عن دعوة أو نداء لا ارغام فيه أو
اضطرار ويصبح الاتحاد أو الكفر حينئذ فى نظر المؤمن رفضا وانكارا
أو عزوفا وانصرافا .

والايان عند (مارسل) ليس هروبا من القلق الذى تبعثه الحياة
فى النفس ، بل على العكس من ذلك نجد أنه وليد السعادة والارتياح
والاطمئنان وفى هذا يقول « مارسل » . « لقد تولد الايمان فى نفسى
فى لحظة من لحظات التوازن الاخلاقى أحسست فيها أننى سعيد سعادة
استثنائية » . .

والايان ليس وفاء لمعتقدات معينة ولكنه أشبه بالوفاء لشخص ما،
وهو يجعل الله حاضرا ، وكأننى أتحدث اليك « أنت » .

والعلاقة بين « الأنا » و « الأنثى » هى أيضا سر من الأسرار
كالعلاقة بين النفس والجسم ، وكما أن الشعور بالواحد يقتضى الشعور
بالآخر ، فان فى مجرد الشعور « بالأنا » شعور بالغير أو بك « أنت » ،
فلا انفصال فى التجربة للواحد عن الآخر ، واكتشاف أحدهما يتم فى
لحظة واحدة مع اكتشاف الآخر .

وهناك آخر مطلق أو « أنت » مطلق هو الله . ولا يمكن أن تتحقق ذاتي الا بعد الارتباط بالله عن طريق الايمان .

والتجربة التي تكشف لي عن الآخر هي تجربة الالتزام أو الارتباط نفسها لأنها تكشف عن الأنا والأنت في وقت واحد . والارتباط يتم بالغير فنحن لا نرتبط بالأشياء ، ولا يمكن أن نطلب منا الأشياء أن نفي بعودنا مثلا . حقا من الممكن أن يرتبط الانسان بمثل أعلى أو رسالة معينة ولكن الشرط الأساسي لهذا الارتباط هو أن تتشخص الرسالة أو المثل الأعلى في زعيم أو مفكر أو فيلسوف ، لأن الصيغة المجردة لا يمكن أن تطالبنا بشيء ، بل على العكس هذه الصيغة مدينة بالوجود الى الفعل الذي أضعه بها .

ولكن ألا نستطيع أن نقول اننا في حالة التمسك بمثل أعلى انما نرتبط بانفسنا ، وأن الوفاء يعود في نهاية الأمر الى علاقة بيننا وبين أنفسنا ؟ ألسنت حينما أفى بعودي انما أؤكد وحيدة شخصيتي وتكاملها ؟

الواقع أن مثل هذه النظرة تسلب الوفاء طابعه الأصيل لانه يستحيل عندئذ الى رغبة قوية في الاحتفاظ بالكرامة والتشبث بالفروغ الانساني . والحقيقة أننا نرتبط بالآخر على أنه شيء مختلف عنا ، فالأشياء جميعا تختلف عنا ، وانما نرتبط به على أنه حرية وشخصية مختلفتان عن حريتنا وشخصيتنا .

والارتباط أو الالتزام لا بد أن ينشأ عن دعوة من الآخر لنا ، لأن الآخر أن لم يكن محتاجا الى ، فلا داعي للارتباط به . فالارتباط يقتضي الكرم والبذل والتضحية ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين الشخص المشغول بنفسه المنطوي على ذاته ، الأنا الذي ينظر الى وجوده باعتباره ملكا يخشى أن يفقده أثناء عملية العطاء والمنح ، وبين الشخص الذي يفتتح وجوده للغير ، بل الذي ينسى نفسه ويثق في الغير ، بل يعتقد أن البذل والعطاء هما الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أن يخلق شخصيته .

فالاصل في الوجود أن يكون مشاركة Co-existence في الوجود ، وأن يتخذ صيغة « نحن » لا « أنا » فحسب ، وهذه المشاركة لا تقتصر على مجرد المعية في الزمان والمكان ، أي في مجرد الوجود مع الآخرين وانما هي حضور متبادل واندماج ، وهذا ما نشعر به في الصداقة والحب ، حتى بعد موت من نصادق أو نحب . والموت هو محك الوفاء الخالص لأن الحضور هاهنا يتخذ معناه الصادق وتسقط منه علائق الوجود الواقعي ، أو الآخر بوصفه شيئا من الأشياء ، فالحب اذن ، أقوى من الموت لأنه يحتفظ بحضور الآخر رغم اختفائه من العالم .

وكذلك الايمان يجعل من الله حضورا Présence بكل ما في الكلمة من معنى ، لأن الله هو « الآخر » المطلق وهو « شخص » تقوم

الصلة بيننا وبيننا على أساس من الحوار والصلاة ، والصيغة الحقيقية للاعتقاد في الله ليست هي « أعتقد أن .. » وإنما « أعتقد في .. » فالاعتقاد عبارة عن فعل من أفعال الثقة في شخص ، أى أئني أئق بالله ، فأرتبط به بكل وجودى وكيانى ، وهذا الفعل لا يصدر عن الفكسر المجرد ، ولكن عن وجود الانسان المؤمن كله .

وفى اللحظة التى يرتبط فيها الانسان بالله يشعر أنه ليس مخلصا كل الاخلاص فى هذا الارتباط ، أو على الأقل يشعر أن اخلاصه ليس كافيا لارتباطه بأشياء أخرى دنيوية تبعده عن الاستغراق الكلى المطلق فى الله ، وهنا يصبح ايمانه انتظارا أو أملا فى أن يهرع الله الى الأخذ بيده والاسراع الى نجدته وتخليصه من شوائب الضعف والعجز التى تقعد به عن بلوغ مرتبة الايمان الخالص .

فالؤمن من لا يستطيع أن يعتمد على نفسه وعلى قواه الخاصة فحسب ، بل لا بد من أن يثوب الى الله ، وينيب اليه لكى يرفعه الله الى ملكوت السماء .

وهكذا نجد ان فلسفة « مارسل » متفتحة على العناية الالهية ، وأن التجربة الانسانية فى هذه الفلسفة هي « الايمان » بالله ايماننا مطلقا وأنها تسلك سبيل التصوف المسيحى حتى تصل الى غايتها وتحقق هدفها من الاتحاد بالله والاستغراق فيه والاستجابة الى دعائه .

خاتمة ..

لأدعى بعد هذا العرض الوجيز لتلك الأشكال من أشكال الوجودية أننى قد وفيتها حقها من الدراسة والبحث ، ولذلك فإننى لا أستطيع أن أقف منها موقف الناقد ، فأقع فى ذلك الخطأ الجسيم الذى يقع فيه قوم يصبون لاذع نقدهم . وقارص لومهم على أفكار وآراء لم يكفوا أنفسهم عنها فحسبها ودراستها . بل ان منهم من يعترف بأنه لم يقرأ عنها شيئا ، ومع ذلك فإنه يضم صوته الى تلك الأصوات الناقدة متأثرا بالضجة الهائلة التى تحدثها تلك الأصوات من جهة ، وبما يراه من الأفعال المبتذلة الفاجرة التى يقوم بها دعاة الوجودية - وما هم من الوجودية فى شئ .. من جهة أخرى .

ان كل نقد لفلسفات الوجودية دون فهم عميق لجوهرها ومراميها وغاياتها مضیعة للوقت ، وعيب لا طائل وراه .

والواقع الذى لا يستطيع المرء انكاره مهما أوتى من موهبة على الاجحاف والتضليل هو أن الفلاسفة الوجوديين قوم تعمقوا بحث الوجود الانسانى ليصلوا الى أبعد أغواره ، وانكبوا على تحليل تجاربهم الذاتية تحليلا دقيقا قلما أتبع لغيرهم من الفلاسفة القدماء . وهم فى هذا التحليل جادون كل الجد ، - يريدون أن يصلوا الى اقامة فلسفات جديدة جديرة بهذا الاسم . وقد تجد فى هذه المحاولة ثغرات واسعة أو ضيقة ، ولكن هذا كله لا يقدح فى قيمة هذه المحاولة وخصوبتها وثمراتها ، وأن من الممكن للفيلسوف الحق أن يستخلص منها عناصر قيمة ذات دلالة كبيرة فى البحث عن الغاية من وجود الانسان وعن الشروط التى لابد منها لكى يحيا حياة أصيلة حقيقية .

والشئ الواضح الذى يمكن أن نستخلصه من هذا العرض السريع هو أن الوجوديات جميعا تتجه اتجاهها ملحا عنيدا نحو « الذاتية » وقد يكون هذا الاتجاه مبالغاً فيه فى بعض الأحيان ، ولكن هذه المبالغة ضرورة تاريخية ان صح هذا التعبير - فان هذه العصور التى سبقت ظهور الفلاسفة الوجوديين اتجهت الى الموضوعية اتجاهها مبالغاً فيه أيضا بحيث قدمت الذات ضحية على مذبح الموضوع وفسرت الحياة بالآلية ، وأنكرت الفردية فى سبيل المجموع ويتضح ذلك أوضح بيان فى الفلسفات الوضعية ونظريات دوركيم فى علم الاجتماع والسلوكية فى علم النفس حتى أصبحت المشاكل الانسانية تحل بالاحصاءات وبالتجارب التى تجرى فى المعامل الكيميائية .

ولكى يتم التوازن كان لابد من حدوث رد فعل مضاد يتجه نحو

الذاتية هو ذلك الذى لمسنه فى الوجوديات الحديثة بحيث رأيناها تهتم كل الاهتمام بمشاكل الانسان اليومية ، وبحياته الواقعية العينية الخاصة .

فالامر الذى لا يمكن انكاره هو أن الفلسفات الوجودية انسانية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، فقد جعلت من الانسان صائعا لمصيره مبدعا لقيمه الخاصة فألقت بذلك على عاتقه مهمة شاقة عسيرة كانت بلا ريب سببا فى نفور الكثيرين من هذه الفلسفة المتعبة المجهدة التى تلقى العبء كله على كاهل الانسان دون أن تترك له عنذرا فى التخلّى عن هذه المسئولية ، أو ملاذا يستطيع أن يلجأ اليه هربا منها .

والواقع ان الفلسفات الوجودية سواء الملاحدة منها أو المؤمنة تتفق جميعا فى شيء واحد ، وهو ضرورة العلو على الذات وتجاوزها باستمرار ، وفى هذا العلو وذلك التجاوز تحقق الذات نفسها وتملك زمام وجودها .

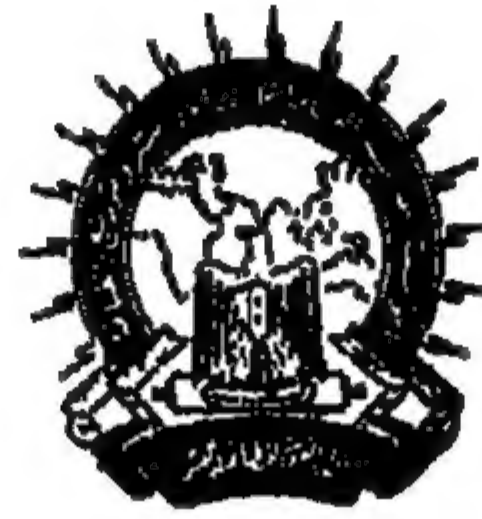
كما انها تتفق جميعا فى التنبيه على دراسة « الغير » وصلة الذات بالآخرين دراسة واقية ، وهى فى هذا المجال تفتح فتحاً جديداً فى تاريخ الفلسفة ، وتطرق باباً لم يطرقه أحد من قبل .

ومهما يكن من أمر ، فان الفلسفات الوجودية فلسفات مليئة بالأفكار الحسنة جديرة بالدراسة الفاحصة والتأمل العميق .

واذا كان هذا الكتاب قد أقنع بعض الناس بأن الوجوديات شيء آخر غير تلك المبادىء والمهازل التى يرونها ويسمعون عنها ، فأننى أكون قد بلغت الغرض منه وأصبحت الغاية التى إليها سعت .

الفهرست

الموضوع	صفحة
مقدمة	٣
كير كجورد	١١
تيتشه	٢٣
مارتن هيدجر	٢٩
جان بول سارتر	٤١
كارل يسبرز	٥٧
جابريل مارسيل	٧١
خاتمة	٨١



الدار القومية للطباعة والنشر

١٥٧ شارع عتيق - مدينة القدس

تلفون { ٤٠٧٥٣ / ٤١٠١٢
٤٠٥٨٨ / ٤٠٨١٤ }



مطابع الدار القومية

١٥٧ شارع عبّيد : روض الفرع

تليفون } ٤٠٧٥٣ - ٤١٠١٢
٤٠٨١٤ - ٤٠٥٨٨

العدد ٤٠

الثنى ١١ قرش

Bibliotheca Alexandrina



0450984